بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وصلى الله
على محمد وآله الميامين الذين بينوا الدين واوضحوا الحق المبين بالادلة الموصلة الى اليقين
صلى الله عليه وعليهم اجمعين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين
الاحسائي ان جناب المحترم الممجد والمعظم المسدد الاخوند الملا مشهدي ابن المرحوم المبرور
الملا الملا محسن علي رفع الله قدره وشانه وعلا في درجات المعالي
والتوفيق مكانه ومكانه ظل الشمس متى ادام الله توفيقه وجعل امداده بكل ما تقر به
العين من احوال الدارين رفيقه ان اشرح الرسالة المسماة بالعرشية
الفاضل والحكيم المتوغل الماهر محمد بن ابرهيم الشيرازي المعروف بملا صد
في بيان النشأة الاخرى مع ما انا عليه من الاشتغال بكثرة الاعراض
مضافا الى قلة البضاعة وكثرة الاضاعة فالضعف فيه من نو
وحيث لا يمكنني رده بالاكراه اجبته على حسب ما يسهل على من
بالمعسور والى الله ترجع الامور ... اللهم بسم الله



ممن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه واوجدنا من عباده الذين اتاهم رحمة
من عنده وعلماً من لدنه وهداه الى صراط الله الحق باليقين وجعل لهم لسان صدق في
الآخرين آمين كلامه هذا مقتبس كله من آيات القرآن واشار بقوله ممن شرح صدره
للإسلام الى ان ما يخوض فيه من الأبحاث من تحقيقاته صادر عن البراهين القطعية
الناشئة عن العلوم اللدنية التي هي ثمرات الرحمة العندية اقتبسه مما قال تع للخضر ع في
قوله تع فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً وانما ادعى ذلك
لانه يرى ان ما اداه نظره اليه حق لا شك فيه لان ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر
في الآفاق في الانفس والعلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني واقول ان الكشف على
قسمين قسم يكشف الناظر عن حقيقته ما يتدبر فيه وينظر وليس له لحاظ غير ذلك فاذا
انقطع عما سواه بتدبر الآية ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات لان كل شيء
خلقه الله مودع في نفسه بان الله جعله دليلاً ومدلولاً عليه وشاهداً ومشهوداً وكتاباً ومكتوباً
وبياناً ومبيناً وتابعاً ومتبوعاً وعارضاً ومعروضاً وعلة ومعلولاً وامثال هذه فاذا
نظر في الآية متدبراً لها غير ملتفت الى ما فهم قبل ولا الى قواعد عنده ولا الى ما انست
به نفسه من المسائل فانه سيفتح له بسببه اقباله واخلاصه في اقباله وما حصل له من مرآة
والدلالات فلا شك في صحته وطمعية ذلك العلم لدنية قال سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض وليكون من الموقنين وقد ورد في الحديث من اخلص لله العبودية اربعين
صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث وهذا هو الذي يصح فيه قوله تع والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وقسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص

مقصوده فان انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس تحصيلا لتصحيح معاندته ومكابرته
الحق او للغير حصل له شبه قوية وعبارات مشتبهة وتدقيقات خفية قواعد باطلة لا يمكنه
التخلص منها ويردها ويعرف وجه بطلانها الا صاحب الكشف الاول والافاق والانفس
وان كانتا لم يخلقا باطلا ولا عبثا الا انه سبحانه لما اجرى حكمته على الاختبار والامتحان ليميز
الخبيث من الطيب ففي القرآن ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ولان
الخبيث يشابه الطيب قال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال تعالى ومثل كلمة خبيثة
كشجرة خبيثة فشبه كلا منهما بالشجرة وكما في آية فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما
توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل
وذلك لما يجب الصدق من كمال المعاكسة حتى انه يعرف الشيء بضده وكل ذلك
لفائدة التمييز والاختبار ولذا قال لو خلص الحق لم يخف على ذي حجى ولكن يؤخذ
من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فهنالك هلك ونجا من سبقت له
من الله الحسنى او كما قال فيعرف المعاند من المشابهات شبهة ما يؤيد باطله ومثل
هذا في عدم الاصابة من انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس ليحصل ما يؤيد
ما انست به نفسه من الاعتقادات او المسائل فانه يحصل له منهما ما يؤيد ما في
نفسه ومثل هذا ايضا من كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد فنظر في
الافاق وفي الانفس ليحصل له ما يقوي ما عنده من العلوم فاذا ظهر له شيء منهما
عرضه على قواعده فان وافق قبله وان خالف تأوله او طرحه واهل الخطأ في
قواعده فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق الا نادرا

بخلاف الاول فانه لا يكاد يخطئ الحق مع ان كل واحد من الاربعة يدعي الصواب وهي

دعوى باطلة الا ان يشهد الله سبحانه بحقها وذلك بما انزل في محكم كتابه واوحى الى نبيه

واوليائه اهل البيت عليهم السلام فان اختلف الاربعة فعليهم الرجوع الى محكم الكتاب و

السنة فمن شهد الله بالصدق فهو الصادق ومن لم يشهد له فاولئك هم الكاذبون

والمص في كل كتبه ورسائله يدعي المرتبة الاولى ولهذا قال لهذا جعلنا ممن شرح صدره

للاسلام فهو على نور من ربه وكون المرء على نور من ربه انما يعلم اذا كان سالكا

طريقة محمد واهل بيته بحيث لا يقول الا ما قالوا ويتجنب كل من سواهم فان الذين

هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد واهل بيته الطيبون صلى الله عليهم

اجمعين ومن تبعهم في اقوالهم واعمالهم واهتدى بهديهم واستضاء بنورهم

لانهم هم الذين اصحاب اليمين وليس منهم من اصحاب الذين ولا اهل الذين الذين

اخذوا ذات الشمال في سائر الاقوال والاعمال وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا

وفي عبارته عكس الترتيب الطبيعي حيث جعل الجعل ممن شرح صدره للاسلام مقدما

على الايجاد من الذين اتاهم رحمة من عنده واما الذين جعل الله لهم لسان صدق

في الاخرين فهم محمد وآله صلى الله عليه وآله وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما اراد

الله منهم هو اشهر ظاهر لا شك فيه لا شبهة تعتريه قال والصلاة على خير من

انزل عليه الكتاب واشرف من اوحي اليه الحكمة وفصل الخطاب محمد وآله الفائزين

من ميراث النبوة والحكمة بالخطاب الجزاء الاوفى والقدح المعلى عليهم السلام

ولما الدعاء من الحق الاعلى اقول ان المصنف ليس له التفات الى غير مطالبه غالبا

ولهذا لم يكن في خطبته ما يدل على براعة استهلال كما يفعله كثير من العلماء حتى ان قوله
فيما تقدم وهداهم الى صراط الله الحق باليقين لم يعتبر الاستدلال والاشارة الى ان ما
ذكر في هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته ولا عيب لامثال ذلك لانه امور لفظية
لم يتعلق بها امر اخروي ومثاله القدح المعلى بكسر القاف وهو السابع من سهام
الميسر قال الامير ذو المجد المشهدي بن محمد رضا بن اسمعيل بن جمال الدين القمي في تفسيره
المسمى بكنز الدقائق وبحر الغرائب في تفسير قوله وان تستقسموا بالازلام في عيون
الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه عشرة اجزاء
ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام فيدفعونها الى رجل وهي عشرة سبعة لها انصباء وثلثة
لا انصباء لها فالتي لها انصباء فالفذ والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب و
المعلى فالفذ له سهم والتوأم له سهمان والمسبل له ثلثة اسهم والنافس له اربعة اسهم
والحلس له خمسة اسهم والرقيب له ستة اسهم والمعلى له سبعة اسهم والتي لا انصباء
لها السفيح والمنيح والوغد وثمن الجزور على من لم يخرج له من الانصباء شيء وهو القمار
فحرمه الله ع وفي تفسير علي بن ابرهيم مثله ثم قال بعد كلام ومعنى تجزئته عشرة اجزاء اشارة
فيما بين عشرة انفس كما ذكر في حديث الجواد ع لا تجزئته لحمه والفذ بالفاء والذال المعجمة
المشددة والتوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة والمسبل كمحسن بالسين المهملة و
الباء الموحدة والنافس بالنون والفاء والسين المهملة والحلس بكسر الحاء وسكون
اللام والسين المهملة ومد حرك والرقيب بالقاف والراء على وزن فعيل والمعلى
بضم الميم وسكون العين وفتح اللام والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة

على وزن ضبل كالمنيح بالنون والحاء المهملة والوغد بالواو والغين المعجمة والدال المهملة
وقيل معنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم بالاقداح يعني السهام وذلك انهم
اذا قصدوا فعلا ضربوا ثلث اقداح مكتوب على احدها امرني ربي وعلى الآخر نهاني
عنه وعلى الثالث غفل فان خرج الامر مضوا على ذلك وان خرج الناهي تجنبوا عنه
وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وفي بعض الاخبار ايماء الى ذلك انتهى وفي الرسالة
الفرقية للشيخ يحيى بن عشيرة البحراني تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي ذكر مثل
ما تقدم ثم قال رواه علي بن ابرهيم في تفسيره كانت القريش تستقسم بالازلام
في طلب الارزاق وكانوا يستعملونها في اسفارهم وابتداء امورهم وهي سهام مكتوب
على بعضها امرني ربي وبعضها نهاني ربي وبعضها لم يكتب عليه شيء فبين الله ان العمل
بذلك حرام انتهى اقول والموجود في كتب اللغة تقديم بعض السهام وتاخير بعض
فيجعلون الرقيب هو الثالث والمسبل هو السادس والحلس هو الرابع والنافس هو
الخامس كما في القاموس وغيره وفي القاموس ايضا المعلى كمعظم اي بضم الميم وفتح
العين ثم اللام المشددة المفتوحة واعلم اني انما اطلت في ذكر القدح المعلى مع
عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده لاتفاق بعض سلمى عنه مكررا فذكرت
سؤاله فاستطردت ذكره وعسى ان ينتفع به لو وقف عليه وبكره ما تذكرت
العلماء مثالا للبعض من نال نصيبا وافرا من سطلة وقوله ولهم الدعاء من الحق
الاعلى يحتمل وجوها والصنف يريد اراد وجها منها واكثرها ان دعاء الله سبحانه
تنبيه
لعباده باوامره ونواهيه وما ندب اليه مما احب وكره انما هو لهم اي [illegible]

لولايتهم وتعريف لمرابتهم وثناء عليهم بالسنة من الحمد وعز ائمته ونوافله وهذا الوجه على الوجوه واشرفها وهو طريق اوليائه الهيمه وقيل ان الالواح التي نزلت فيها التورية تسعة اظهر موسى منها سبعة واخفى اثنين والذي اعرفه ان هذا الوجه ممّا في اللوحين المخفيين عن بني اسرائيل ومفاد الدعاء بل سائر الاعمال لهم ثم ان جميع اعمال العبد ومكاسبه لسيده لا يملك منها شيئا وعلى السيد القيام على عبده بما فيه بقائه والى هذا المعنى اشارة في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب في قوله انا سائلكم وآملكم فيما اليكم التفويض وعليكم التعويض يعني تعويض العبد العاملين على اعمالهم الصحيحة وطريق التصحيح ما دلوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بان يوقعوا جميع اعمالهم لله سبحانه مخلصين له وحده لا شريك له على طبق ما امرهم في معاني من الاقتداء بهم والتمسك بحبلهم واخلاص الولاية لهم والبراءة من اعدائهم وقوام ولذلك عبيدهم عن امر ربهم وخالقهم عز وجل فاذا عملت العبيد اعمالهم على هذا النحو صحت اعمالهم وقبلت اي قبلها الله سبحانه واعطاها الى ساداتهم ومواليهم وعلى ساداتهم ثم تعويضهم عن اعمالهم وحيث كان خلق العبيد لهم فضلا من الله ومنا عليهم وتكرمة لهم نعمة عليهم السلام ان عوض العبيد بين امتثال امره بما فيه بقاؤهم وصلاح دنياهم واخرتهم وفوض ايصال ذلك اليهم الى ساداتهم ثم على حسب ما اراهم من تاويل قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومفاد الدعاء لهم من الحق الاعلى هو الصلوة عليهم قال تع هو الذي يصلي عليكم وملائكته وذلك في قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا

تسليما فان اريد من الدعاء لهم من الحق صلاة فقط في قوله تع هو الذي يصلي عليكم وملئكته

وقوله تع ان الله وملئكته يصلون على النبي وان اريد من الخلق ما امر الحق سبحانه

ففي قوله تع يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اى صلوا عليه وعلى آله

وسلموا تسليما الامر كله لهم ومنها ان المعنى ان الدعاء لهم ان نسلم عليهم وندعوهم

من الله بان يعجل فرجهم ويسهل مخرجهم واما اهنا من خصوص الدعاء ومنها

ان الدعاء لهم من الحق تع امر عباده بولايتهم والاقتداء بهم والرد اليهم والتسليم لهم

والبراءة من اعدائهم قال فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربه الجليل

محمد الشيرازي المدعو بصدر الدين جعل الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه

رسالة اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التي افاض بها

قلبي من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت اليه ايدي افكار الجمهور ولم يوجد شيء من

هذه الجواهر الزواهر عند احد من الفلاسفة المشهورين واكابر المتأخرين المعروفين

حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئا ولم ينالوا من هذا النور الاطلاع وقتا اذ لم

يأتوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا من شراب المعرفة شرابها بل هذه قوابس مقتبسة

من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب

من مناولة الباحثين اومزاولة صحبة المعلمين اقول قوله اذكر فيها طائفة

من المسائل الربوبية الخ مثل قوله في المشاعر وقد نبهت على كثير من بطلان دعواه

هنا لشرحنا على المشاعر وربما نذكر هنا شيئا يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى

في كثير من كلامه وانه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين الا في بعض المواضع فانه

عن بعض كلامهم الحسن مما قالوا او قبح ما ذكروا وان كان قولهم الكرم لا يجري على قواعد
الدين والتطبيق على سنن سيد المرسلين صلى الله عليه وآله اجمعين وذلك لان دعواهم
انه لا يقول الا بقول محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وآله الطيبين ولو كان الامر
كما قال لما ذهب الى ان محل الخلق من الله سبحانه بالسنخ وهذا المذهب عند اهل البيت
كفر وزندقة ولما قال بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطي الشيء ليس فاقداً له محيي خزائنه
لا في ملكه وامثال ذلك مما ينكرونه ويبرؤن منه وممن ذهب اليه ويأتي بيان كثير
من بطلان دعواه في مواضعها والمراد بالمسائل الربوبية المسائل التي يبحث فيها
عن صفات الربوبية وافعالها والربوبية تطلق على شيئين احدهما الربوبية اذ لا
مربوب وهذه هي ذات الله المقدسة عز وجل لا يجوز الكلام عند اهل البيت عليهم السلام
فيها لاحد من الخلق لا ملك مقرب ولا نبي مرسل اسمع قول الصادق ع كما رواه الشيخ
في المصباح في دعاء يوم الاربعاء قال ع اللهم فتت ابصار الملائكة وعلم النبيين
وعقول الانس والجن وفهم خيرتك من خلقك القائم بحجتك والذاب عن حرمك و
الناصح لعبادك وقيل الصابر على الاذى والتكذيب في جنبك والمبلغ رسالاتك
الدعاء فاذا كان سبحانه فات ابصار الملائكة ان تدركه وعلم النبيين ان يحيط به
وعقول الانس والجن ان تميزه وفهم رسول الله ص ان يكتنهه فكيف يكتنهه المص ولا شبهة
من قوله انه لا يكتنهه احد ولا يدعي ذلك فانه يصرح بالصفات الكاشفة له هو كنتاهيهم
وهو يدعي معرفة حقيقة الوجود وانها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق
تعالى والوجودات الحادثة انما لحقها النقائص من مراتب تنزلاتها وتلك النقائص

العارضة لها من مراتب تنزلاتها بسبب الحدوث ولفظ الوجوب صادق على صرف
الوجود وعليها بالاشتراك المعنوي وقوله انا من بالسنخ وامثال هذه العظائم الدالة
على الاكتناه وستسمع كثيرا منها واذا سمعت شيئا مما نقول به من الصفات والاوصاف
والاسماء فلا نعني بها الا القسم الثاني مما نطلق عليه الربوبية ولا نريد القسم الاول
فانا نعوذ بالله ان نتكلم فيه ونبرا الى الله من ذلك وثانيها الربوبية اذ مربوب
ونعني بها الفعل بجميع اقسامه من المشية والارادة والابداع وغيرها والمقامات
والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو المسمى بالعنوان اي الاثر والدليل
مع هنا فكلام فيها بما تكلم به محمد وآله الطيبون صلى الله عليهم والمعالم المرتسية القول
فيها كالقول في المسائل الربوبية وقوله التي انا وبها اشتغل من عالم الوهم والنور
نريد به نحو ما يحصله المؤمن من نور العمل الصالح الخالص المقبول اذ من صبغ
الوهم اي من هيئة الولاية اعني صدد الايمان وامتثال الاوامر واجتناب النواهي
وهو الهيئة المعبر عنها بالصورة لان الهيئة هي صورة الاجابة والانكار فان اجاب حين
قال تع له الست بربكم بلى ومحمد نبيك وعلي وذريته الطيبون اوليائك وائمتك صوره على
هيئة الولاية وهي المراد من الصبغ في الوهم كما ذكر جعفر بن محمد ع في قوله ان الله خلق
المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته الحديث وهو صورة الاجابة بالاقوال المرضية والا
الزكية والاعمال الصالحة وان انكر فذلك صوره على هيئة العداوة وهي الصبغ في الغضب وهو
صورة الانكار بالاقوال الوقحة والافعال القبيحة والاعمال الغير الصحيحة وما يحصله
من نور الاعتقادات الصحيحة التي اتت بها الشريعة المحمدية لانه من النور الذي خلق عليه

منها المؤمن اعني المادة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمال والمراد بالوجود
اعني مادة المؤمن فالنور الذي يستنير به القلب الحقيقة هو ما كان من نور المادة
اعني الوجود الذي هو شعاع من نور النبوة ومن نور الصورة اعني الهيئة المطمئنة
التي هي من هيئة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة وهيئة الولاية بان لم يصدقوا ما م بعضهم
دلوا عليه وقال غير ما قالوا وعملها بغير ما امروا به واجتنب غير ما نهوا عنه كان
مظلما ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو
الد الخصام وهم يحسنون صنعا هذا هو الذي نريد بما نشير به انه قلب عبده المؤمن
اما ما يريد المهم فهو ما يحصل بالكشف المعنوي والرياضات وقد بينا لك فيما سبق
حال اهل الكشف فانهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا ولهذا ترى هم مختلفين
ويقع بينهم من التباين ابعد مما بين السماء والارض لانهم لم يكونوا طالبين من طريق واحد
ودليل واحد حتى لو اختلفت افهامهم ومذاقاتهم رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فرفع الخلاف
بينهم ويجمعهم بل كانت ادلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم
التباين والاختلاف ولا يزالون مختلفين وقوله ولم يكن وصلت اليه ايدي افكار
الجمهور صحيح فان اكثر ما ذكره لم يثبته اكثرهم له ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحا لتوقف
على كثير مما قوله ويظهر لك صحة قولي اذا وزنته بعبارات اهل الحق ع وقوله ولم يوجد
شي الخ على قد وجد في روايات كثيرة منهم كثير مثل معنى ان كل شي في ذات الحق بنحو اشرف فان
معطي الشي ليس فاقدا له في ذاته وهذا موجود في كلام كثير من الحكماء مثل ابي نصر الفارابي
فانه قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة فيه

فهو من حيث هو ظاهر بيان الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدته انتهى وهنا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمع مروّج بامثاله
على ضلالتهم سبقوا اليها حتى نسب تلك الضلالة وامثالها الى نفسه مع ان ابا نصر من جملة
ائمته وهو هنا يزعم انه مذهب امامنا وامامنا امير المؤمنين ؑ قال انتهى المخلوق الى
مثله والجاه الطلب الى شكله ولم يقل ؑ انتهى المخلوق الى خالقه والجاه الطلب الى
صانعه وموجده وقوله حيث لم يؤخذ من الحكمة شيئا على مراده وليس بصحيح واما على
مقصده فقد اخذوا شيئا وحرفوا اشياء وقوله ولم ينالوا منها النور الا ظلالا وفيئا
وهو يريد بها انهم انما نالوا اظلالا وفيئا ويريد بالظل والفيء عكس النور اي الظلمة والظل
يستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل بمعنى نور النور ومدعاه استعمال الاول وما
في نفس الامر انه جرى عليهم القدر بالامرين والفيء هو الظل والظل يختص الاول الى ما
قبل الزوال لانه من فاء بمعنى رجع وهو ما رجع بعد عدمه او ما زاد بعد نقصه وقوله
اذ لم يؤتوا البيوت اي المعرفة او اهل المعرفة وحقائقها عليهم السلام من ابوابها اي من حيث الامر
ومن حيث علموا او من الوسائط وعليها الكل تاويل قوله تعالى وجعلنا بينهم وبين القرى
التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي واياما آمنين وقوله فحرموا
من شراب المعرفة يريد بشرابها الذي يحسبه الظمآن ماء اي حرموا من ورودها ضلالا
بورودها غيا منهما يعني حيث وردوها بآرائهم واهوائهم وهو الباطل كان ذلك مانعا
لهم من ورودها من حيث امر وابر وهدوا اليه من اخذها من اهلها وهو الحق وما
الحق الا ما بينّا لو كان يعلم بحمد الله سبحانه وقوله بل هي قوابس مقتبسة لكن قوابس جمع قبس

لم يسمع جمعه على قوابس والقابس طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المصنف
ولكن الخطب سهل لان المراد معروف وليس الاشكال في اللفظ وانما الاشكال في
المعنى قال ـــ ذكرتها لتكون تبصرة للسلاك الناظرين وتذكرة للاخوان المؤمنين
وان كانت شنعة للجهال والجدليين وغيظا للعماة عن نور الحكمة واليقين واولياء الطاغوت
الشياطين المطرودين ولكني اعتصمت بوجه الله القديم واوليائه من شر عداة المعاندين
واحتجبت بالكونه العظيم وانواره من ظلمات اوهام المعطلين الى ان قال فتحرزت فيما
انعمت على وقد امرت واما بنعمة ربك فحدث وان اسأت وظلمت نفسي فقد اعترفت
وقد قلت ومن يعمل سوء او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما اقول ـــ
قوله وان كانت شنعة للجهال والجدليين يشير به الى ان ما ذكره فيها قد عارضه فيه
اهل زمانه لما في معانيها من الشناعة لمخالفة اكثرها لما عليه كافة المسلمين فان
كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلعم بلغ الدين الحق من اتبعه من المسلمين
ويلزم منه الرد لمحكم الكتاب المبين والا كان ما ذكره فيها باطلا لمخالفته لما عليه
كافة المسلمين الذين هم اقر عليه رسول الله وبشر من استقام على ذلك منهم بالجنة
وقوله وغيظا للعماة عن نور الحكمة واليقين فيراد انما يغيظ من لم يقدر على تزييفه
ورده بالادلة القاطعة واما من يظهر له بطلانه بالادلة القطعية الضرورية فانه
لا يغيظه في الحقيقة ليس نورا للحكمة واليقين وانما يراه المصنف كذلك وليس
كذلك مثل ما ذكر في اول المشاعر من ان العقل الكلي وما فوقه كل الاشياء وهنا
الكلام عنده من نور الحكمة واليقين لان العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة

كل الأشياء بعين ما قررناه في المشاعر وقد بينا هناك بطلان كلامه وادلته وبيّنّا
هنا الشرح عند ذكر المسئلة اتم بيان واقول هنا كلمة يستدل بها كل عارف طالب للحق
وهي كيف يكون العقل البسيط الحقيقة وهو محدث والمحدث لا يكون الا مركبا وقد قرر
الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي وكيف لا يكون محدثا وفوقه غيره في قولنا العقل وما
فوقه كل الاشياء واقول ان علة العقل غير ذاته فيجب ان يكون ذا جهتين جهة من
علته وجهة من نحو معلوليته اي نفسه ولا نعني بالمركب الا ما هو كذلك وقوله
ولكني اعتصمت بوجه الله القديم يريد بانه احتجب عن شر عداوة المعاندين وتحصن
بوجه الله القديم اي بذاته القديمة هذه طريقتهم اذا اطلقوا وجه الله يريدون به
ذات الله وبالقديم المعنى المعروف الذي هو ازل الآزال ونحن اذا قلنا وجه الله
نريد به واحدا من امور احدها الوجه هو المقامات وهي من الذات كالقائم من زيد
وكالشعلة المرئية في السراج من النار وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة
وثانيها الوجه هو الفعل وهو وجه الفاعل الى المفعول ووجه المفعول من الفاعل
وثالثها الوجه هو المفعول الاول الذي هو واحد الاشياء كلها خضع من اشعته
وهو النور الذي تنورت منه الانوار وهو نور محمد ص ورابعها الوجه هو عقل الكل
وهو الباب اي باب الله الى خلقه وباب عالم البدع وخامسها الوجه زمام الله المنيع
الذي لا يطاول ولا يحاول وهو الولاية اعني ولاية محمد وآله المعصومين صلى الله
عليه وآله وسادسها الوجه ويطلق على الذات مجازا كما يريده المصنف وغيره ونريد
بالقديم اذا لم نرد به السادس هو القدم الامكاني فان لم نرد به ما ابلغ سنة انتهى فهنا

كان المراد به الدهري وهو السبق العقلي والنفسي اي الجبروتي والملكوتي والسرمدي وهو وقت الوجه الاول والثاني واما الوجه الثالث فقد لحقه بالجبروتي اي بوقت الرابع واكثر ما تطلقه على الثاني لارتباطه بعد الكتاب والسنة ناطقان بهذه الاطلاقات وارادتها في مقاماتها كل فيما يختص به فالقديم الزماني في ما لم يسبق اسم فصاعدا كما قال عز وجل حتى عاد كالعرجون القديم والقديم الدهري ما قبل الزمان وتسمية بعضهم بالقدم بالنظر الى ضد قبل الزمان حتى قال ان الى القول بالحدوث الذاتي قول بقدم شيء غير الله تعالى لوجهها ان جميع الحوادث في الزمان والقديم السرمدي تذهب كثير من فات السرمد عندهم وقت للذات البحت وهو ما بين الازل والابد اي الدوام والامتداد بينهما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ولذا قالوا بقدم المشية والارادة واجماع اهل البيت على حدوثها وهو مذهبهم ومذهب من اخذ منهم واقتدى بهم والمراد من الاعتصام هو الاستجابة هنا هو المعروف عند الناس واما عند الخواص فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بزمام الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول والزمام عهد الله الذي اخذه واكده على خلقه وهو ولاية الله سبحانه اعني ولاية محمد وعلي والائمة الطاهرين صلى الله عليهما والائمة الطيبين وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة محمد نبيه ومعرفة من الله وولاية اهل بيته الطاهرين وامامتهم ومعرفتهم من الله سبحانه ومن رسوله ونبوة جميع الانبياء ومعرفتهم والولاية لاولياء الله ومن رسوله ومن ال رسوله والايمان بجميع ذلك وبكتب الله سبحانه الذي انزلها على رسله وما اوحى الى انبيائه

وباليوم الآخر وبجميع ما أتى به محمد ص من أحوال الموت والقبر والبرزخ وأحوال قيام القائم عجل
الله فرجه وسهل مخرجه وبما أخبر به هو وأهل بيته من رجعتهم وأحوالها وفناء الخلق وبعثهم
وحشرهم وبالجنة والنار وبوجودهما الآن وبالصراط والميزان والحشر والنشر والمرصاد و الحساب
وتطاير الكتب والختم على الأفواه وإنطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة للمذنبين من
الموحدين من أمته أمة الإجابة وغير ذلك مما نطق به الكتاب وأخبر صلى الله عليه وآله به وإقامة
الصلوة وإيتاء الزكوة وصيام شهر رمضان فحج البيت وصيام شهر رمضان وحج البيت من
استطاع إليه سبيلا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد بالنفس في سبيل الله والمال
والقيام بجميع ما فرضه الله وسنه رسوله ص وندب إليه من فعل أو ترك كل ذلك على طبق ما
أمر الله تع به وبينه رسوله وأوصياؤه صلى الله عليه وآله وأوصيائه عن الله تع مسلما لهم رادا إليهم
مقتديا بهم مواليا لهم متبرئا من أعدائهم وممن مال إليهم واقتدى بهم وقدمهم على من قدمه الله تع
ورسوله ص وممن لم يتبرأ منهم في الدنيا والآخرة آتيا بجميع أعماله مشفوعة بالإيمان الخالص
سيما بهذه الثلاث الناشئ بجميع ما أشرنا إليه مجملا ومفصلا وما ذكرناه هو معنى قولنا هو محبة
لهم بجنانه وأركانه ولسانه فالقيام بذلك على حد ما حده الله تع وحده رسوله وأوصياؤه م اعتصام
منهم بالله تع وأما الاعتصام بالاعتماد والتوكل على الله وعلى الأئمة محمد وآله والتوكل على
خصوص الولاية لا ينفع من أصحاب الفرق الذين لا يعرفون عنهم ولا يحملون كلا الفرق النقد
فالصادق غير المستقيم بحيث لا يقربه الوسواس لذلك ويكون به محفوظا من كل ما
يكره ما دام معتصما بالتذكر وإن قصر في أكثر التكاليف ما لم يكن منكرا وأما الاعتصام
باللفظ مع إتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به نعم لو لازم ذلك حصل له نوع وقاية في الجملة

ببينه ما اعتاد من به نفسه فاذا توقي من الخلق ان يطلعوا على عورات سره عودا واكرها

عن هامة الناس واما العوام فنظرهم لم يزل الامر منكشفا على نحو ما اشار اليه المتنبي في شعره

حيث يقول نوب الرياء يشف عما تحته فاذا التحفت به فانك عارى واعتصام المؤمن اي

الاقسام وانت اذا عرفت الاقسام واردت ان تعرف الشخص من اي الفرق فانظر الى تعبيره

يعني المرء يعرف في عمله كما اشار امير المؤمنين صلوات الله عليه فان كان قوله من قولهم

ورأيه من رأيهم واعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيث مالوا وان كان من محبيا الذين

فهو يميل معه حيث ما مال واعلم ايها الناظر في كلامي ان اعتقد اني اذا قلت قولا فاني

اصلى على كل شي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة فلا تتوهم على ان بيني وبين المصنف شيئا

من عداوة او حقدا وحسد او تكبر او شي حملني الى الرد عليه عن بيان الحق فاني انا وانت

مسؤلان ولا تتوهم انه لا يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز على ذلك اذا تتبعت كتبه

وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الله

واضرابهم ويؤول كلام اهل البيت ع على كلامهم ويحمله على مراد اعدائهم ولا كذلك انا

وتتبع كلامي تجد كل قول وكلام فيه انه يطابق صريح كلامهم ع وما دلوا عليه قد نفسه

والطلبة بادلتهم ع انا فيه فعلي اجرامي وانا بري مما يجرمون واسمع كلام المصنف في

دعواه حيث يقول الهي ان اتهموني فيما انعمت علي وعدموا واما اسعد دولت فحدثت

ثم اسمع ما اقول له يا شيخ ان الله سبحانه امر نبيه ع الذي قد ثبت ان الله سبحانه امر عليه

بنور الولاية والنبوة وصدقه بالمعاجز الباهرة والبراهين الزاهرة واما ما سواه فلا

فضل اليه نعمة من الله عز وجل الا بتبليغ النبوة واداه عنه ع ولا يثبت لمدعيها منهما

الا بالاخذ عنه والاتباع له والتوقف له في ماخذ النعمة المدعي ثبوتها فان كان قول المدعي
من قولهم واعتقاده على سبيل اعتقاده وتحديه على نهج تحديه فلذلك يقول ولا فلا
واما تحقيق قوله وان اسات او ظلمت نفسي انه محتاج الى تطويل ولا طائل فيه فيما نحن
بصدده قال ـــــ وهذه المسائل الموسومة في هذه الرسالة الموسومة بالكلمة العرشية
بعضها يندرج في الايمان بالله وبعضها يندرج في العلم باليوم الاخر وهذان العلمان
المشار اليهما في كثير من ايات القرآن بالايمان بالله واليوم الاخر اشرف العلوم الحقيقية
التي بها يصير الانسان من ضرب ملائكة الله المقربين وبانكارها او جحودها يقع في ضلال
مبين ويخرج من زمرة المؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين ويحشر مع الشياطين كلا
بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اقول ـــــ يشير
بتسميتها بالعرشية الى انه استوى بنور قلبه على ما اودع فيها من المسائل فافاد كل مستفيد
متنبه قابل بفهمه واستعداده من جواهر المعارف والزواهر من الايمان بالله ومن
العلم باليوم الاخر وهذان العلمان الذي يشير اليهما يعني بالاول منهما معرفة الله الحقيقية
التي عرفها انبيائه بالبراهين القطعية كما ذكر في اخر المشاعر وانما عبر عن هذا العلم
للاشارة الى انه من مدارك القلوب التي هي مقر اليقين والثبات الثابت لتجرد هذه
المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك متناول
من حول امر المؤمنين ثم وانما ذكر القلوب بحقائق الايمان فلذا عبر عنه بالايمان
في معرفة اليوم الاخر عبر بالعلم لان مداركه بالصور النفسانية والعلم صورة المعلوم
انما كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لغيره وقسم يطلب لنفسه والذي يطلب

لغيره فقد يكون يطلب لا لغيره فيكون لا شك اشرف من الذي انما يطلب بالعرض اي لغيره والذي يطلب لغيره قد يكون يطلب له غيره فيكون اشرف منه اضافة فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الآخر هذا في طريقة اهل الظاهر الذين تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها وهي مفاهيم باطلة وبتمام مبادي الالفاظ على حسب افهامهم القاصرة وابصارهم الخاسرة وهي اقوى طرق الشيطان الى اغواء الانسان واما المعرفة الصحيحة فمعرفته عز وجل في توحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتميزه من غيره اذ ليس معه غيره او ليس معه غيره بحيث لا يعرف الا بايانه من ذلك الغير وانما توحيده انه هو وليس تعرف الا هنا فمعرفة توحيده وتوحيده معرفته ولكن للمعرفة عن له بل معرفة نبوة انبيائه وولاية اوليائه ومعرفتهم صلى الله عليهم اجمعين وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه عن امير المؤمنين ع الى ان قال عن رسول الله ص عن الله عز وجل الى ان قال يعني وان لم يشهد الا لا اله الا انا وحدي او شهد بذلك ولم يشهد ان محمدا عبدي ورسولي او شهد بذلك ولم يشهد ان علي بن ابي طالب ع خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة من ولده حججي فقد جحد نعمتي وصغر عظمتي وكفر باياتي وكتبي ورسلي ان قصدني حجبته وان سالني حرمته وان ناداني لم اسمع نداه وان دعاني لم استجب دعاه وان رجاني خيبته وذلك جزاؤه مني وما انا بظلام للعبيد الحديث اشار اي في هذا الحديث اشاره الى ان معرفتنا مقاماته وعلاماته ومعانيه اي معاني افعاله وغير ذلك مما اشرنا اليه اذ هو معرف الاثر والدليل لم يعرفنا المدلول لان المدرك انما هو الاثر والدليل فمن لا يعرف عاد ذلك

لم يعرف ما لا يدرك قال امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل
معرفتنا و قال امير المؤمنين ع وجوده اثباته و دليله اياته معنى وجدانه لكل من سواه
انما هو اثباته باياته و اما الايمان باليوم الآخر فمن لوازم الايمان بالله اي بوجوده و
توحيده وعدله وتفرده بملكه وتوحده بسلطانه الذي سقطت الاشياء دون بلوغ
امده ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من ذلك اقصى نعت الناعتين ولا تنكشف اثار
ذلك الدالة عليه لاكثر الخلق المكلفين الا يوم القيمة وقد وعد سبحانه ببيان كل ما
وصف به نفسه وصفاته وافعاله وما يتعلق بذلك ولم يستنبط به في مثل قوله تعالى
واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس
لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين تعالى
مسئلتي البيان ما دعا اليه المسلم لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله وحكمته
ولا ريب ان هذين العلمين اشرف من سائر العلوم الشرعية سواء عللت الاشرفية
بالفرق بين المطلوب لذاته والمطلوب لغيره ام بكون اشرفية العلوم باشرفية موضوعها
لانهما اشرف العلوم الحقيقية على الاعتبارين لان العلوم التي يصير الانسان من حزب
ملائكة الله المقربين مثل علم الطريقة اي علم اليقين والتقوى الموسومة بتهذيب
الاخلاق وتعديل احوال النفوس لما روى شقيق البلخي عن الصادق ع في مصباح الشريعة
في تفسير قول النبي ص طلب العلم واجب على كل مسلم وقول امير المؤمنين ع اطلبوا العلم ولو
بالصين قال الامام ع يعني علم اليقين والتقوى والمراد به علم الاخلاق اي علم باخلاق الله
واداب الروحانيين وكذلك علم الشريعة وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعمل بها

الله واجتناب نواهيه وما طلب من العلوم لهذين العلمين فان القائم بهذا العلوم
كالامر من قرانه بالعمل بالعلم يصير من حزب ملائكة الله المقربين وهم ملائكة الحجب اعنى
الكروبيين وهم حقائق الانبياء والمرسلين كما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن
الصادق ع وقد سئل عن الكروبيين فقال ع قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش
لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل امر رجلا من الكروبيين
فتجلى للجبل فجعله دكا وقوله ع وبانكارها وجحودها يقع في ضلال مبين يريد ان جحود
هذه العلوم لا سيما الاشرفين يصير كالنعي بانكارها عن معرفة اي من بعد ما تبين له
الهدى لان الانكار لا يكون الا بعد المعرفة قال تع ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تع
يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وكذلك الجحود انما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا شك ان من انكرها بعد المعرفة وجحدها
بعد الاقرار والاستيقان يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة المؤمنين والربقة بكسر الراء
حبل يربط به الحيوانات واحكام الاسلام وحدود الايمان التي تجمع من دخل فيه كالعروة
التي في الحبل والخروج من ربقة المؤمنين او المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده واحكامه
فمن خرج عن ربقة المؤمنين قد يبقى له الاسلام ومن خرج عن ربقة المسلمين دخل في حزب
الكافرين ويحجب عن جمال رب العالمين اي عن معرفته ومعرفة اوليائه وطاعتهم وعما يترتب
على ذلك من النعيم الدائم ويحشر مع الشياطين اي شياطين الانس من اعدائه اي امثاله
من ابناء صنفه وشياطين الجن من ذريات المضلين لمن يعشو عن ذكر الرحمن وشياطين
الانس هم الذين ران على قلوبهم اي غلب وغطى بصائر قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي

والمعاصي هو علة الرين وفائدته التي تعلق فعل الله سبحانه باحداث الرين على قلوبهم ٤٧
كما قال تعالى قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فان فعلهم المعاصي باختيارهم
هو علة الطبع والرين ولهذا قال بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه
الرين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصي وان كان سبحانه هو الموجد له لا
انه لم يكن موصفا له بمحض فعله وخصوص محبته ورضاه وانما اوجده بمقتضى افعالهم
الوقيحة واعمالهم القبيحة كلا انهم اي حقا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اي يوم يقوم
الناس لرب العالمين لمحجوبون عن ثوابه ورحمته قال ـــــ فهنا اوان الشروع في
عرض هذه الامور على صحائف الاذهان والافكار والحوالة الى كتبنا المسوطة في
اقامة الحجج والبرهان في كل من المسائل والانظار الا ان شيئا حضره يلتقي للقرائح
اللطيفة وتهتدي بها النفوس المشوقة الشريفة ونوردها في شرفين اقول ـــــ
انه يريد ان يلقي جواهر من العلم زواهر الى من ذكر سابقا معدات بثبت انها ليست
من نحو ما ذكروا وانما هي من مشكوة النبوة والولاية فلا يتوقف طالب النجاة والفوز
لو وصل منها ما يخالف ما عنده فهنا اوان الشروع في عرض هذه الجواهر على صحائف
اذهان الطالبين وافكار المريدين من حيث الفطرة فان الحق اذا ورد مجردا عن
الدليل وكانت الفطرة ما فيه لم تغير قبلته واما اذا غيرت كانت للشخص طبيعتان طبيعة
الفطرة وهي صورة الحق وطبيعة التطبع الذي غير الطبع والاولى تقبل الحق بغير دليل
لموافقته لها والثاني تنكره فاذا قام الداعي ادليل المحكم الدافع لكل شبهة فان
كانت الطبيعة لم تبلغ صدا المكدر بل هي في سلطان الحال امكن قبول الحق لها مقتضى

الفطرة اي لم يستول الطبع على جهات النور من القلب ولو متكدرا بالدليل ومقاومة الاستدلال والمراد بمقتضى الفطرة ان النكتة البيضاء التي في القلب لم يستولها سواد المعاصي واما اذا كانت الطبيعة الثانية اعني طبيعة تغيير خلق الله وتبديله كانت طبيعة لا نظيفا بل كانت ملكة لا محالة فانه لا يقبل الحق وان كثر عليه الاستدلال بالادلة القاطعة وهو قوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اي غلب وغطى عين البصيرة نعم هو بالفطرة الاولى يعرف الحق ويعترف به ولا يقبله ولا يعمل به وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اذ لم يبق للفطرة مقتض لاستيلاء المعاصي بنكتها السوداء على نكتة الفطرة البيضاء وقوله والحوالة الى الكتب المبسوطة الخ يريد انه اذا توقف الفهم بعروض الشبهة او بعدم الاحتمال على الدليل فهو مذكور في فصل الاسفار والشواهد الربوبية واقول انما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقية وهي لا تفيد العلم العياني كما هو المدعى وانما تفيد اسكات الخصم واقناعه على انها اذا كانت قطعية انما تنفع بما هو لم يغلب الدين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشاها ويقول ولو اننا نزلنا عليهم اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله بان يغير ما هم عليه ويغير الخلقة ويبدلها وقد يكون من المعاصي وقد يكون من العلوم اذا لم تكن مستفادة من آثار اهل الحق عليهم السلام ورسخت في قلب المتعلم ونفسه كانت سواها لا مر الاعمال السيئة واشد اضلالا ولهذا يجد تعليم الجاهل وتعلمه اقرب واسهل من تعليم العالم وتعلمه وهذا جار فيما نحن بصدده وان تعلمت هنا طرحه في حقك فلنا ان نقول هنا في حقي ولكن غير راض به في جواب المؤمنين واهل

بيته الطاهرين ص لاني لم اقل شيئا من نفسي لم يكن عنهم فاذا اعترضت على قولي
عنهم كنت معترضا عليهم ولاكذلك كثير من يدعي والشاهد على الجميع استشهاد
المستدل فاذا وجدته يستشهد بكلام زيد وعمرو او بكلام امير المؤمنين والائمة
وباولاده الى الكلام زيد وعمرو فهو ممن ياخذ عن زيد وعمرو واذا وجدته يستشهد
بكلام امير المؤمنين ع فهو ممن ياخذ عن امير المؤمنين ع ومن ياخذ عنهم لا يبد الا تحمل
خصوصا اذا كان ممن يعرف مرادهم ع من تعليمهم ولم يعرف مراد خصمائهم قال ـــــ
المشرق الاول العلم بالله وصفاته واسمائه واياته وفيه قواعد قاعدة لدنية في تفهيم
واثبات اولا الوجدان الوجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة ٥
الوجود ما لا يشوبه شئ غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص
او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شئ من الاشياء
موجودا لكن اللازم باطل بالبديهة فكذا الملزوم اقول ـــــ انما قال المشرق لان المشرق هو محل
بدو النور والاشراق ليشير بذلك الى ان تبيينه اشرق بتاسيس اثبات معرفة الله تعالى
في قلوب المريدين كما هو من شاه والمراد بالعلم بالله معرفته وهي معرفة الذات ومعرفة
الصفات بانها عين الذات ومعرفة الاسماء بانها هي الذات المتصفة ببعض الصفات
ومعرفة الايات بانها هي الامثال التي ضربها في خلقه لخلقه كما قال ع وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وفي هذا المشرق قواعد اي ضوابط كلية
كان القواعد القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق على الجزئيات وقال
قاعدة لدنية اي لم تكن من سماع ولا نقل وانما هي من الكشف المستفاد من التدبر في الايات

[illegible]

الافاقية الافاقية والانفسية وقد تقدم ما اشرنا اليه من حال الكشف المدعى وان فيه

الحق وفيه الباطل وان صوره في الحق والباطل متشابهان وقوله في تقسيم بكسره واحدة

في غير تنوين لان المضاف اليه مقدر لفظا لان التقسيم والاثبات المعطوف على تقسيم مضاف

الى اول الوجود فيكون اول الوجود هو الاول محل التقسيم والاشكال فيه على راي المصنف لان

اول الوجود هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود عنده في نفس الامر عنده في مجلى من الامر التقسيم

بان يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب منه من باب الاشتراك المعنوي ويكون اطلاق

لفظ الوجود على الواجب منه بالتفاوت ممكن الوجود لما لحقه من عوارض مراتبه ولهذا صار

اطلاق الوجود على الخالص والمشوب من باب الاشتراك المعنوي ويكون اطلاق لفظ

الوجود على الواجب والممكن كاطلاق لفظ البياض على بياض القرطاس وبياض الثوب

والتراب وليس ذلك عنده الا انه حقيقة واحدة بعض افرادها واجب الوجود وهو

خالصها قبل تنزله وبعض افرادها ممكن الوجود اذ بعد تنزلها اختلط كل فرد منها بعوارض

تنزلاته وهذا وامثاله هنا هو الجواهر الزواهر والعلم اللدني فالحكم لله العلي الكبير

واما على رأينا المستفاد من مذهب سادتنا وموالينا عليهم السلام ان محل التقسيم

هو الوجود الحادث الذي احدثه الله تعالى بفعله لا من شئ عنده من معقول بقولنا

وعند الله ومن معقول بقوله اما ما عندنا فظ واما ما عند الله واتباعه فيلزمه

ان محل التقسيم لا يكون الا حادثا لانه مكتسر ولو اجمالا فان من ادرك فردا من افراد

الحقيقة الواحدة الصادقة على كل فرد لذاته من حيث هو اي مع قطع النظر عن عوارض

الرتب اللاحقة له صدا انه لم يعرف تلك الحقيقة وما يشهد اليه الا كالخشب فانه

صرفة هو هذه الهيولى والصورة النوعيتين وما الافراد التى لحقتها العوارض المعينة
الا كالباب والسرير والصنم فان حصصها هى بعينها تلك الهيولى والصورة النوعيتين
وانما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتهما فتغايرت بالتشخصات والعبارة الصريحة
عن مقاصدهم ان الحق هو مادة كل شئ كما قلنا فى الخشب والصورة الموهومة هى العبد
من حيث نفسه ولهذا قال بعضهم انا الله بلا انا يعنى ان الانانية هى العبد وهى فى
الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصة المحدودة واسمع قول امامهم معين الدين
فى الفتوحات المكية نقلته من انتخابها للشيخ ابى حيان الطبيب الرازى قال فى الباب
المائتين واحدى وثمانين فى معرفة منزل الضم والفاتحة الواحد مقام الجماعة المحمدية
صلوة العصر ليس لها نظير لضم الشمل فيها بالحبيب هى الوسطى لامر فيه دون يحصل على امر
عجيب فسماها العصر لانه ضم الشئ الى شئ لاستخراج مطلوب فضمت ذات عبد مطلق
فى عبودية لا تشوبها عبودية بوجه من اسم الهى لطلب الكون فلما تقابلت الذاتان
بمثل هذه المعانى كان المعتصر عين الكمال الحق والعبد كان المطلوب له وجد العصر فان
فهمت ما اشرنا اليه فقد وقفت على مدرك الكمال العارف فيها انتهى يريد بالمعتصر
من العبودية الصرفة التى هى الصورة والحدود فقط والحدود والهيئة الموهومة ومن
الربوبية الصرفة التى هى المادة الوجودية هو الانسان الذى هو عين الكمال للحق والعبد
وقال عبد الكريم الجيلانى فى كتاب الانسان الكامل بعد كلام طويل فى اسم الله وتبارك
وان الهاء اشارة الى هوية دائرة الوجود الحقى والخلقى على الانسان فهو فى عالم المثال
كالدائرة التى اشار بها اليها فقل ما شئت ان قلت الدائرة نصفها خلق وان شئت

قلت الذات مطلق وجود فهاحق فهو حق وهو خلق وان شئت قلت الامر فيه بالابهام
قال امر بالانسان دورى مبين انه مخلوق له العبودية والعجز ومبين انه عبارة على صورة
الرحمن فله الكمال والعز قال الشيخ والله هو الولى يعنى ان الانسان الكامل الذى قال
فيه الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لانه يستحيل الخوف والحزن وامثال
ذلك على الله لان الله هو الولى الحميد وهو يحيى الموتى وهو على كل شئ قدير اى الولى الحق
حق متصور فى صورة خلقية او حق متحقق بعنوان العبد فعلى كل حال وتقدير فى كل مقام
وتقريره هو الجامع لوصفى النقص والكمال والساطع فى ارض كونه بنور شمس المتعال فهو السما
والارض وهو الطول والعرض وفى هذا المعنى قلت لى الملك فى الدارين لم ار فيهما
سواى فارجو فضله او فاخشى الى ان قال من هذه القصيدة وهى طويلة وانى رب للانام
وسيد جميع الورى اسم وذاتى مسماه لى الملك فالملكوت جلت سحبتى لى الغيب والجبروت
من منشاه الحاصر صنيعة وكلامه وقال ايضا فى كلامه كتاب المذكور وما الناس فى التمثال
الا كثلجة وانت لها الماء الذى هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم
الماء والامر واقع وهذا ابق من كبار ائمة واذا تتبعت كتب القوم مثل هذا الكتاب وغيره
وجدت حول قول هؤلاء الا ان عبارات ارباب وليسوا لانه يطور اشد الا الذات لحكما تجاه وعبارات
هؤلاء ولا شك فى كون المستفاد منها الشاه الذات لان الوجود عندهم حقيقة واحدة الا ١٩
الصوفية عباراتهم ادل على مطلوبهم من عبارات المصنف لكنه صرح فى كثير من عباراته بذلك
مثل كون الخلق منه بالتنزل ومثل الوجود حقيقة واحدة صرفها واجب الوجود ومشوبها
الممكن ومثل فى الشائع وغيرها ان الوجودات المشوبة بالنقائص لم يكن لذاتها لان ذاتها

منزهة عن ذلك وانما الحقها الخصوص مراتب التنزل وعلى ما هو الحق من ان محل التقسيم

● هو الوجود الممكن ان اتحاد هذه الحقيقة ليس واقعيا وانما هو بلحاظ صدق

الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجود لم يوضع لذات وانما وضع

لصفة اعني المعنى المصدري اي الكون في الاعيان كما قال بعض الصوفية من ان الوجود

عند العوام هو كون في الاعيان واما عندنا فالوجود ما به الكون في الاعيان انتهى

اه‍ اول وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة واما ما به الكون في الاعيان فهو الوجود

وهو حقيقة مادة الشيء اذ بها مع تحققها بالمعينات الجنسية او النوعية او الشخصية

يتحقق الكون في الاعيان وهذا اظهر من الشمس لمن فتح عينيه ونظر في نفس الامر واما

من غمض عينيه ونظر الى من قال فانه يرى ان الوجود شيء هو جوهر الا انه يتصور

شيئا غير انه لا يفهم ما يقول ولكن تبع من يقول تبعا للغير كما قال امير المؤمنين

ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب

الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها هذا وقد اجمع العقلاء من الحكماء

ان كل ممكن زوج تركيبي والمصنف ممن يقول بذلك ومراده من هذا انه لا يكون الا

بان يكون له اعتبار من صانعه وهو المادة واعتبار من نفسه وهو الصورة والصورة

عبارة عن القطر الفصل في النوع او حصة من الفصل في الشخص والعبارة المادة عبارة

من حصة من الجنس في النوع او عن حصة من حصة النوع في الشخص والاجناس

اي الحصص الجنسية لا تتقوم الا بالفصول وكذلك الحصص النوعية والمراد بعدم

تقومها بدون الفصول انها في نوعها قبل الفصل شايعة غير معينة بدون المميز

فاذا فرضنا ان حصة الانسان المادية سابقة في الوجود الصرف قبل تنزلها الى مرتبة العقل كانت مناسبة للواجب اذ لا يكون غيرها فيه فيكون منكرا او محل التغير وبعد التنزل وتعلق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الاولى حالة البساطة او حالة الاتصال غير حالة الانفصال وكان للواجب الذي هو محلها او كلها او كليهما حالة غير الحالة الاولى لانه فلا يزول مرد انه شيء سواء فرض جزءا ام جزئيا ام اشراقا ام غير ذلك فانها حالة اخرى غير الاولى ومختلف الحالات حادث انفا فان ثم ان هذه الحصة النازلة المحيطة مجانسة لما اختلطت عنه ولهذا عبر فيه هنا المعنى في الامكان على من جعل الملكة بنات كم سبحانه يقول مع وجعلوا له من عباده جزءا ان الولد جزء من والده ومناسب له فقال مع وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا او مناسبة فيلزم على قوله وقول اتباعه احتياج مع الى المهية لانه من جنس من لا يتقوم الا بها وان الوجود الممكن يتقوم في عالم الاكوان ويظهر بدون المهية فتبطل الكلية المتفق عليها ان كل ممكن زوج تركيبي وهو خلاف دليل العقل من ان الممكن لا يكون الا ذا جهتين جهة من ربه وجهة من نفسه وخلاف قول الرضا ع ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده هو وان قال الشخص ان الواجب عز وجل وجود بحت لا يحتاج في قيامه الى شيء غيره من مهية وغيرها بخلاف الوجود الممكن قلنا هذا حق لكن يلزم ان الوجودين متغايرين لا تجمعهما حقيقة واحدة كيف وهما على حد كمال المباينة التي هي خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة والمضادة لان هذه النسب الخلق قال امامنا الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني ان مثل المجانسة

والتسمية والمماثلة والمشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق
فاذا ذكرت فهي حدود للخلق وان نسبت في التعبير اليه كما لو قلت هو بخلاف الجسم ليس بجسم
فان النفي تحديد للجسمية والجسمية وصف للخلق ولا يوصف بشيء من ذلك لا بنفي الجسم
ولا بالجسم وانما ذلك تحديد اثبات معرفة من هو ثابت في الاذهان ثم اعلم ان محل
التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث انه هست كما في اللغة الفارسية
ثلثة انواع احدها مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة الى زيد فانه اسم الفاعل القيام
لا لذات زيد ولكان زيد ابدا قائما وثانيها مثال الفاعل اي اسم المحدث القيام من حيث
هو محدث للقيام لا مطلقا وهذا هو الذي عناه الحجة عجل الله فرجه وسهل مخرجه بقوله في
دعاء شهر رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق
بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وهو المسمى بالعنوان ومقام وثانيهما الفعل
اعني المشية والارادة والابداع وما اشبه ذلك وثالثها المفعول الاول وهو عندنا
هو النور المحمدي وهو اول فائض عن الفعل ومن اشعته خلق الله سبحانه كل شيء المؤمن من
نفس الشعاع والكافر من عكس الشعاع فالاول آية الله العليا من عرفه فقد عرف الله
الله وصف الله الاعلى الذي وصف به نفسه ومن عرف الوصف عرف الموصوف و
الثاني هو امر الله الذي به قامت الاشياء قيام صدور وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى
الكتابة والثالث هو امر الله المفعولي الذي به قامت الاشياء قيام تحقق اي قياما
ركنيا وهو كالمداد بالنسبة الى الكتابة وهذه الثلثة هي التي يمكن ان يكون محلا للتقسيم
وان كانت انما جمعها حقيقة التسمية وان التقسيم في كل شيء بحسبه فاذا قلنا بالتقسيم

امتنعت عليك لان التقسيم انما يصح في الحقيقة التي تساوي افرادها واما وهاهي ذات
مجردة التقسيم لانك تريد تقسيمها الى افراد ذاتية منها ولو اردت تقسيمها من حيث التسمية
صح كان تقول الذي يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يسمى بالمقامات والى ما يسمى
بالفعل ومثال ذلك في المحسوس قام بالنسبة الى زيد هو اصل مقاماته لانه صفت
صيغت من فعله وان فعله الذي هو القيام وحركة احداثه للقيام هي فعله كالمشيئة
في حق الله عز وجل اول مثل الاعلى والقيام هو اثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة المحمدية
المسمى بالنور المحمدي واما فعل المص فبان يتصور حقيقة بسيطة ويقسمها مع بساطتها
الصرف الوجود اي خالص عن الخلط ويجعله هو الواجب تع والى الموجودات المشوبة
بالنقائص ويجعلها وجودات الاشياء ويبالغ في بيانه لجواهر الى واهر ويقول بان
هذه الاصنام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزهها عن ذلك وانما
لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها ولهذا يمثلونها بالثلج وهو سبحانه كالماء فالكسر
اذ عرض للثلج لم يعرض للماء كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض
هو صرف الوجود فاذا لحقها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلت ان المص لا يريد هذا
قلت لك اما اذا لم اتم مراده فهل كان صريح الدليل يحسن تفهم مراده ومقصد قصده لا
يسعك انكار ذلك فاقول لك قول لا مراده الذي يحسن في كلمات المكنونة كان
وجود ذاته بعينه هو وجوده سبحانه الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم
كذلك صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه
الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديم لانها بالنسبة الينا صفة لنا لحقه بنا

والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا بالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته

القديمة وان شئت ان يتعقل بمثال فانظر الى حياتك ونفيرها بك فانك لا تجد

الا ربما تختص منك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصهما بك

وذوقت من حيث الشهود ان كل حي في حياته كانت فيها وشهدت سريان تلك

الحيوة في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوة التي قامت بالحي الذي قام

به العالم وهي الحيوة التي قامت بالحي الذي قيام العالم وهي الحيوة الالهية وكذلك

سائر الصفات الا ان الخلائق الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها

كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين ع حيث قال كل شئ خاضع

له وكل شئ قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف

انتهى فاذا لم يكن قوله هذا قولا بوحدة الوجود المجمع بين العلماء على تكفير معتقدها

في القول بوحدة الوجود اذ ابل هذا قول بوحدة الوجود ووحدة الموجود ومع هذا

صرف كلام امير المؤمنين ع عن مراده الى مراد الملحدين بان جعل قوله كل شئ قائم به

اي قائم بذاته والله يقول ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره والصادق ع في دعاء

يقول كل شئ سواك قام بامرك والمراد بالامر اما الفعلي فكل شئ قام بفعل قيام

صدور ويصدق عليه انه قائم بالله اي بفعله واما الامر المفعولي اعني الحقيقة المحمدية

التي هي شعاعها علة مادة كل شئ فكل شئ قائم بها قياما ركنيا كما هو شأن المادة

والله سبحانه اقام الاشياء بموادها كما في الدعاء عند الاشياء باطنها اي بموادها

وصورها ويصدق عليه ان الاشياء قائمة به اي بفعله وكذلك قوله ع اعني كل فقير

عبده باجبر فقره ويتم نقصه ويقوي ضعفه بشيء يصل الى الفقير المحتاج لم يكن وصل اليه
قبل ذلك ولا يجوز ان يكون ذلك المدد جزءا من الذات المقدسة تعالى الحق بل من شيء
ممكن من نوع المحتاج ولو كان من خزانته لعجزه وتغيرت احواله فيا سبحان الله كيف طبع
على قلوبهم باعمالهم وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا ومع هذه البلية الكبرى انهم
يقولون هذا مذهب ائمة الهدى عليهم السلام واعظم بلية تعصب مريديهم لهم باب الحق ما قالوا
ومن قولهم كما مر ان وجود ذات الاشياء وصفاتها قديمة وانما التغير في العوارض اللاحقة
لمراتب التنزل قول الملا محسن في الكلام الذي نقلنا عنه وهو طويل قال في بيان سر
القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي حسب كونها ذاتية
فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل
والتغير والتبديل والمزيد والنقصان فمنها علم ان الحق سبحانه لا يعين من نفسه شيئا
لشيء اصلا صفة كانت او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كانه واحد وامره لواحد
عبارة عن تاثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له
الظاهرة به والمظهرة اياه متعددا متنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما تقتضيه
حقائقها الغير المجعولة المتعينة في علم الازل انتهى اقول قوله المنبسط على الممكنات
غلط على مذهبه بل ينبغي ان يقول المنبسط على التعينات الاولية كما اوضح بعض
عرفائهم السالكين والحاصل وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم ولقد اطلت في بيان مرادهم خشية ان يروج من يريدهم وقولهم ان حقيقة
الوجود يعني به الوجود الذي لم يشبه شيء غير الموجود عنه ويشتمل على الاشياء واتهم

يقول صرف الوجود بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الاشياء فاى عموم انتفى عموم كل
شئ او خصوص يفيد التحديد بكل انواعه او حدّ او تركيب من جنس وفصل فاى حدّ انتفى عمن
هو شئ لا يسلب عنه شئ كما ذكره فى برهانه على ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان قوله
شئ جنس تحته شئ يسلب عنه شئ ولا شئ لا يسلب عنه شئ وهذا صنفان فقد اشتمل
على جنس وهو شئ وفصل وهو لا يسلب عنه شئ او نهاية بان ينتهى اليه شئ واى
نهاية انتفت عمن انتهت اليه جميع الاشياء او ماهية بمعنى مغايرة للوجود وان قلت
لشئ من الخلق الا انه ماهية سبحانه لكن قلنا ان المخلوق له وجود وماهية لانه لا بد له
من اعتبار من ماله وهو جهة وجوده اى مادته المحدثة له من شئ ومن اعتبار من نفسه
وهو جهة ماهيته وانيته اى صورته المحدثة من نفس مادته من حيث هى واما الخالق تعالى
هو نفس وجوده هو انما ماهيته بلا مغايرة لا فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر ولا فرضا
ولا اعتبارا او نقص بان يحتمل زيادة فيما هو كمال او عدم بان يفقد ما يصح عليه
لكن لو بنينا على ما ذهب الحكم واتباعه قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط
على الممكنات هل هى كمال فى حقه تعالى ام نقص فان كان كمالا فان كان فاقدا لكمال
قبل الافاضة وان كان مفيضا فى الازل كانت الموجودات معه ازلا وشهادة بها
هوهها واعراضها ازلية وان كان نقصا فى حقه فان كانت الافاضة فى الازل ثابتا
نقص ذاته فلم يكن صرف الوجود وان كانت بعد الازل ساوى الموجودات الممكنة
لانها عند الحكم واتباعه يلحقها النقص لذاتها او الحقها من حوادث مراتب تنزلاتها
فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتعينه محصل ولا غاية ثم فرع على تعيينه فقال

فقال على نحو الاستدلال فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واذا بطلان اللازم والملزوم على مراده بديهية لاشك فيه الا انه يرد عليه اشكال وهو ان شرط صحة الشكل ان يوصل بمعلومات الى مجهول وهنا اوصل الى ما هو اظهر من معلوماته لان الوجودات عنده قبل العوارض هي صرف الوجود فهي باقية على الصرافة لذاتها وان التغير لاحق للمراتب فيصير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيد موجوداً لم يكن زيد موجوداً مع ان العوارض ان كانت اشياء فهي الموجودات والا فلم يلحق الوجودات شيء وكل مراتب التنزلات والوجودات صرف الوجود وصرف الوجود هو الوجودات قال

اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص مشوب بعدم ما او قصور وكل ماهية غير الموجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اعتبرت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمي وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومفهومه وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان ذاتياً او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء والكلام عائد اليه فاذا ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء اخر قوله اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود الخ فيه اولا ان هذه الدعاوى من قوله وجود فكثيراً ما اقول ما معنى

فمتى ان يتحول برأيه ان احد جانبيه اما فاطلق بما لا يعقله ولا يتوهمه اذ لا معنى للوجود
الا الحصول والثبوت ولكنه سمع هذا الكلام يدور على الالسن فهو يقول وجود ما فهمه
من كلامهم فهو يعني المعنى المفهوم الذي حصل من الفاظهم فتوهمه شيئا وليس
في الحقيقة شيئا الا المعنى الصفتي الذي يوصف به الثابت ولا تستغرب كلامي من
ملاحظة انه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون فاني اقول لك ليس كل الخلق
كذلك بل اكثرهم انكره وكثير قالوا هو معنى اعتباري وكثير قال هو المادة قال
هو المادة الذي يراد ان لفظ الوجود موضوع عليها بل ان الحكماء المتقدمين الآخذين عن
الانبياء ع عبروا عنها باعتبار معنى هست في الفارسية فقالوا في التعبير عنها بالتعبير عنهم
وهذا انا اهل الهدى محمد وآله ع واخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم ما نطقوا الا
بهذا اللفظ من بناه وكذا قطع مع ان ظاهر كلام امير المؤمنين ع انه اراد بالوجود هو الكون
في الاعيان وهو المعنى المعروف ع فاما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو
واحد ليس له في الاشياء شبه بعد ذلك الناس وذلك في قوله ع لمن سأله يوم الجمل فقال اتقول
واحد فقال ع يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام الى ان قال ع فاما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل
انه عز وجل ربنا احدي المعنى يعني انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل انتهى
والمراد بقوله ع في وجود يعني في الخارج ولا عقل يعني في التصور والتعقل ولا وهم يعني
في الفرض والاعتبار وهو ظاهر في المدعى من انه ع اراد بالوجود الخارج يعني الكون في الاعيان
لانه هو المعروف في الوضع العرفي لكون الناس طريقتهم جارية في متابعة بعضهم بعضا من غير تأمل

وما هنا فيجب بعد قول الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولكن
اكثرهم لا يعلمون ولكن اكثرهم يجهلون ولا يفقهون وان هم الا كالانعام بل هم اضل حتى
انهم ما انفكوا في تخصيص هذا المعنى حتى ان المتكلم في كثير من كتبه منها الشاء انكر ان تكون نفس
مجانسة ماهية وانما هو وجود بلا ماهية ولعلهم ما تكلم به لظنه انه نوع ماهية ولا وجود له بالمعنى
الذي عنى هو واتباعه وانما وجوده الذي يعرفه العباد ما نبّه امير المؤمنين عليه السلام بقوله وجوده
اثباته ودليله اياته هذا واذا سلمت التسمية فكيف نسلم ان ما يعني به في الحق عز وجل هو
ما يعني به في الخلق حتى يقال فيهما على حقيقة واحدة لا فرق بينهما في نفس الامر وفي
الخارج الا ان الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع ان المشوب لم يخلو المشوب لذاته ولا
يخفى ان العالم المشهور ان يعرض كلامه هنا على العلماء والعارفين بل والجاهلين واما
رجل يتكلم معهم فيتكلم بالفاظهم ومعانيهم كما كنت اتكلم به وانا اعني المادة والمعنى العام
او المصدري او الشيء وقوله فلان عن الوجود اما ماهية من الماهيات فنقول عليه قد ذكرنا
في سائر كتبنا ورسائلنا ان الوجود له معنيان وكذا الماهية فمرة يطلقان في الخلق
الاول الذي هي المادة والصورة النوعيتان او الجنسيتان فنعني بالوجود المادة
ونعني بالماهية الصورة ومرة يطلقان في الخلق الثاني اي الشخصي فنعني بوجود
زيد كونه اثر فعل الله ونور الله وصنع الله وهو بهذا اللحاظ يعرف به الله لان
الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع ومنه قول امير
المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعني بنوره الذي
خلق منه ونعني بماهية زيد انه هو وبهذا اللحاظ يعرف به ان الله سبحانه لا يعرف

بهوية زيد فاذا اطلقنا الوجود او المهية بالمعنى الاول نريد به ما نطلقه في الخلق الاول
واذا اطلقنا الوجود والمهية بالمعنى الثاني نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني فلا تغفل
عن هذا في كل موضع فنقول الحكم اما مهية من المهيات ما يريد بالمهية فان اراد بها شيئا
فما معنى شيء ليس بموجود وان لم يكن شيئا فالعبارة عنها غلط ولكن القوم اختلط عليهم
الامر وعميت عليهم المناهج لانهم يريدون ان المهيات اشياء لا من للذات في الازل
فهي ثابتة فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت ويتخيلونها شيئا كالنور اذا اشرق على
الاواني الثابتة في المكان المظلم ظهرت ولذا يقولون هي بالوجود موجودة لا بنفسها فنقول
اذا كان في علمه الذي هو ذاته كيف لا تظهر النسبة الوجود والحق نور ام لا يظهر حتى يشرق
عليها نورا ثم اذا اشرق عليها النور وظهرت هل نزلت عن رتبتها فكانت قبل
ايجادها اشرف منها بعد ايجادها ام بقيت بعد الايجاد في محلها من الذات فتكون
ذاته محلا للاشياء ام هي زائدة ام من زائدة فهي وجودها النازل بالايجاد مثالها الحقيقة
لم تزل فما ترى ما يفعل هو ابتداعه مع انهم يجعلونها عين الوجود وعين الوجود في مثل
كلامه هذا وذلك انهم يريدون ان الوجودات بذاتها واجبة والمهية بذاتها واجبة
ومعنى كونهما ممكنين ان يجعل سبحانه المهية الغير المجعولة متصفة بالوجود الغير المجعول
فاذا قرب ثم الان ليس حصل ممكن فاعل بعين البصيرة والانصاف هل هذا مجعول
قولهم هذا بل هنا قول مسلم واريد اذكر لك كلامهم في هنا فانه صريح فيما قلت وان كان
طويلا قال الملا محسن في الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان المشتركة بجعل جاعل كل
الوجود الى ان قال بل تأثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه لا يجعلها متصفة بالوجود

بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج

الا يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجودا تها

في نفسها ايضا مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة والوجودات من

حيث تعيناتها وخصوصياتها مجعولة وذلك لان الامكان انما يتعلق بالوجود من

حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية

فالوجود وجود ازلا وابدا والماهية مهيات ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا

وابدا وليست هي منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجودا تها بالعرض وبتبعية الوجود

لا بالذات ولهذا لا يشم رائحة الوجود ابدا ثم من هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود في الحقيقة

وان كانت غيره بالاعتبار انتهى ما اردت نقله من كلامه فبالله عليك انا اقدر اي بكلام

رد وتقبيح اعظم من تقبيحهم في كلامهم وبالله عليك هل زدت في وصفهم بالعدول عن الحق

على ما سمعت من كلامهم مع ان الملا محسن في كتابه قرة العين قال اعلموا اخواني هدكم الله

كما هداني ما اهتديت لا بنور الثقلين وما اقتديت الا بالائمة المصطفين ورفضت الحق

مما سوى هدى الله فان الهدى هدى الله ثم متكلم ثم متفلسف ثم متصوف ثم متكلم بلا

مقلد قرانه وحديث يتبعه ثم تابع اهل بيت انتهى ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو

مسخ العيون فبالله عليك هل ان لشئ من القرآن او من احاديث النبي واهل

بيته صلى على شئ مما ذكره بل الكتاب والسنة براء الى الله من كلامه الفاسد واعتقاده

الكاسد والحاصل اذا عقلت كلا انما لم نكل ما طال طالما نه لا نتبعه كله كله ولا نتبع المقا

ولكني اذا اوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفي على مريديهم
ثم اذا كان عندهم المهية عين الوجود وانما التغاير بالمفهوم كما سمعت من قول
الملا محسن ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار فالمصنف
بنى تقسيمه على الاعتبار ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذي
جعله برهانه ودليله وان كان على الاعتبار سقط دليله من عين اعتباره لانه يريد
غير الوجود الصرف والمهية كما سمعت عين الوجود وهو حق الا انه يريد بالوجود احد
الاعراض كالمصدري او العام او النسبي او الرابطي فان الماهيات غيرها في الانظار
القشرية واما في النظر الذي هو من نور الله فكل شيء مهيته بنسبته وتشخصه من المتحقق والثبوت
وكذلك الوجود الخاص المشوب بعدم او قصور فان الوجودات عندهم من حيث
الحقيقة والذات واجبة فلا يصح في الحقيقة ان تكون الماهيات والوجودات المشوبة
غير الوجوب كيف لا وهي عندهم ازلية ابدية غير مجعولة بل هي في ذاتها اشياء متحققة
فما معنى الوجود غيرها هنا وقوله وكل مهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة فنقول ان المهية
اذا كانت عين الوجود كما سمعت من كلام داماده وانها اشياء ثابتة غير مجعولة
بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود وانما تكون موجودة بالوجود اذا لم تكن شيئا
ثم كانت شيئا بالوجود وايضا قد قدمنا كلاما كثيرا في شان هذا الوجود المدعى
ونقول ايضا اذا رجعت الى فطرتك وفهمك وقطعت نظرك عن كل ما قالوا وجدت
بالبديهة ان معنى كون الشيء موجودا انه هست ومعنى اوجده الله سبحانه معنى خلقه و
احدثه ولم يكن قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك

شيئا غير الله سبحانه والحدث هو الحيوان الناطق واين حقيقته التي يسمونها لهم بالوجود
هل تجد شيئا غير الحيوان الناطق ولهذا اجمع العقلاء من العلماء والحكماء ان قولك
الانسان حيوان ناطق حد حقيقي تام جامع لجميع ذاتيات الانسان فلو كان الوجود
حقيقة الانسان وهو غير الحيوان الناطق لما كان حدا تاما لكن لما كان المخلوق
قبل الخلق معدوما كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود فيقال اوجده اي اخرجه
بعد العدم ويرجع على الوجود الى واحد من المعنى المصدري او العام او النسبي
او الرابطي وكلها من العام بمعنى هست كما في الفارسية والمعنى الذي يبالغ في الوجود
وانه شيء غير هذه لانه اصل الوجود وهذه صفات الوجود ويتكلف التكلفات التامة
ما يخرج عن جميع عباداته عن واحد من هذه وان لم يرده حيث لا يقدر على غيرها اذ
ليس غيرها وانت اذا تتبعت كلماتهم وجدتها كلها تدور على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك
بما ذاق بل بما ذكرته ومعلوم ان كل شيء اذا لم يوجد لم يكن موجودا وانما يكون
موجودا بالوجود اي اذا كان موجودا لان الوجود شيء تتلبس به الاشياء قائم بها او قائمة
به الا موادها او صورها وهما صادرا عن احداث الله تعالى لها بفعله وايجاده ويكون الوجود
كون الصدور فنحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوف وعن الصورة بالوجود الصفتي
وقوله فهي بالوجود موجودة لا بنفسها يريد به انها كانت ثابتة في العلم الازلي فاشرق
عليها نور الوجود كالاواني في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور ظهرت وكانت قبل
الاشراق ثابتة غير ظاهرة وانت اذا نظرت في ذلك النور المظهر للاواني وجدته
لا تاثير له في ايجاد الاواني اذ هي موجودة قبل اشراقه وهذا مرادهم وقد سمعت ما مثل

به الملا المحسن من التوجيب والتصنيع وعلى ما قالوا لا تكون الماهيات بالوجود موجودة نعم هي به ظاهرة وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة وانما هو عرض من سائر الاعراض في الحقيقة انما هي الماهية فانظر الى هذا التناقض والاضطراب في كلامهم واعتقادهم ونحن نقول كما قالت ائمتنا ع ان الماهيات قبل الايجاد لم تكن شيئا لا موجودة ولا مذكورة ولا معلومة بل كان الله وحده وحده سبحانه ولا شيء معه ولا يعلم ان معه شيئا كما قال ع الصوم كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور ثم ان الله عز وجل امكن الممكنات على وجه كلي لا يتناهى في الكلي والجزئي مثل الجزئي على وجه كلي امكان زيد فانه يمكن ان يكون عمرا او ارضا او سماء او برا او بحرا وحيوانا ونباتا وجمادا وجنة ونارا ونبيا او كافرا او ملكا او شيطانا او ماء او هواء او معنى ومبنى او جوهرا او عرضا او غير ذلك الى ما لا نهاية له فاذا اوجد زيدا وهو فرد من تلك الافراد الغير المتناهية بقي ما سواه على حكم الامكان في مشيته فاذا شاء غير زيدا اليه ما شاء مما لا يتناهى وان شاء اخرج من امكانات زيد ما شاء بغير زيد وهو سبحانه على كل شيء قدير فكانت تلك الممكنات خزائنه التي لا تفنى ينفق منها كيف يشاء وبها ايجاد كل شيء ومنها امداد كل شيء وهي علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء اي بما كون منها فالله ولي خزائن الممكنات الكلية التي لا فناء لها ولا يتناهى ابدا وهي طوع مشيته الامكانية لا يكون شيء منها الا على الامكانات متعلق بواجب او ممتنع او معنى او بغير شيء ولا يكون شيء من الامكانات زائدا عليها بحيث لا

يكون ما تتعلق به مشيئته بل هي طبقها فالمشيئة آدم الاكبر الاول والامكانات حواء ووقتها
السرمد وكل واحد من الخلائق طبق الآخر ومساوق له والثانية خزانة المكونات وهي
طبق المشيئة الكونية هي المشيئة الامكانية وانما اختلف الاسم باعتبار المتعلق ووقتها السرمد
لانها هي الاول ووقت متعلقها المقيد الدهر للعقول وله وللنفوس وسطه وللمواد
اخره وللاجسام الزمان اعلاه المحدد للجهات واوسطه للسموات واسفله للجمادات
والنباتات واول متعلقها الحقيقة المحمدية ووقتها وجهه الاعلى من السرمد ووجهه الاسفل
من الدهر فهي برزخ بين عالم الامر وعالم الخلق وكذلك عالم المثال برزخ بين المجردات
والجسمانيات ووقته كذلك ووجهه الاعلى من الدهر ووجهه الاسفل من الزمان
وانما اشير الى هذه النبذة وامثالها وان لم يكن في الظاهر لها تعلق بكلام المصنف لاني ما
اريد خصوص شرح كلامه وانما اريد اثبات الاشارة والهداية الى حكمة ائمة الهدى عليهم السلام
واعتقادهم فانه امر تبتني له تعلق ما في البطون بشيء من حكمتهم ذكرت نبذة منهم صلعم
فانهم يقولون تبعاً لقول مولينا واعتناء ان الماهيات لم تكن قبل الايجاد شيئاً
لا موجوداً ولا ممكناً ولا مكوناً ولا كائناً ولا مذكوراً ولا معاوناً فلما امكن الامكان ح
كانت موجودة بالوجود الامكاني معلومة مذكورة بالعلم الامكاني الذي لا يحيطون
بشيء منه فاذا شاء تكوينها كونها فكانت معلومة لاوليائه الذين اشهدهم خلقها
حين كونها واشهدهم ثم فان اردنا من المعنى الاول من الاطلاق في الخلق الاول
كما ذكرنا كانت مكونة بعد تكوين الوجود بسبعين سنة لانها هي الصورة والوجود
هو المادة الوجدانيان والفعل المتعلق بها في احدهما صفة للفعل المتعلق بالوجود في

احداثه وان اردفانها المعنى الثاني كانت هي الشيء وهي الوجود وهي المخلوقة في

ويثبتها اولاً وبالذات والوجود في هذا على المعنى الثاني من اطلاق في الخلق

الثاني هي بلحاظ انه نور الله واثر فعل الله وصنع الله كما تقدم فقول المص ولو اخذت

نفسها مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها الخ فيه اما على قولنا فقد سمعت حكمها

خصوصًا على المعنى الثاني فانها هي الشيء والوجود ان كان غير الايجاد اي الاحداث

فهو عرض كما سمعت انه من احد الاربعة لا مناص عنه وان كان هو الايجاد

فهو الفعل وهو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة ولا تكون منها وانما هي من النا

واما على قوله فاذا كانت هي الاعيان الثابتة الغير المجعولة قبل الوجود وهي عين

الوجود والحقيقة وهي الصور العلمية وهي غير مجعولة قبل وصفها بالوجود وبعد

فانها اذا اخذت مجردة عن الوجود فهي لا بما علم كانت في الازل بغير تكوين ولا جعل

فلو لم تكن متحققة قبل وصفها بالوجود الذي يريد لم يصح ان يقال انها في علمه الذي

هو ذاته ثابتة وانها عين الوجود وانها صور علمية وانها كانت بغير جعل لان ثبوت

شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وقوله وذلك الوجود يعني الوجودات

المترتبات كان غير حقيقة الوجود يعني صرف الوجود فغير تركيب من الوجود بما هو

وجود بعنوان تلك الحصة للحصة من الوجود من حيث هو مبراة عن النقائص والاعدام

لذاتها فانها من حيث الذات والحقيقة واجب كما تقدم في كلام الملا محسن ومن حيث خصوصيته

اي مركب منها ومن الخصوصية غير الوجود فنوع علم او عدمي وهنا ننقض بكون

الخصوصية من الواجب في ذلك لان ذلك من امكان الوجودات او من الجهات والوجدان

فقد بان ان انفعال النقائض والاعدام والهيات ليست مختصة بهيات الانسان اى
الحيوانات بل المواد بل ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها اذ هي صور المعلومات
كلها فحيث تقرر في كلامهم انما بين الوجود والحقيقة فيكون الجزءان من المركب
الوجود والحقيقة فاين العدم لان الوجود ليس بمجعول والمهية ليست بمجعولة ولم
يكن في التركيب شيء مجعول الا جعل الموضوع متصفا بالمحمول والموضوع عند المص في الخارج
وفي الذهن المهية وصرح كلام داماده في الكلمات المكنونة ان الموضوع هو المهية
لان جعلها متصفة بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها وعنده انما ليست في نفسها
مجعولة وكذا الوجود وانما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف ويتعلق بالوجود
من جهة التعين والتخصص فالجعل انما لحق التركيب والتركيب بحيثيتهم فلا جعل في
الحقيقة ولهذا قال شاعرهم . اسد ربي خالق و برتو خالق خلب يعني ليس له حقيقة
وانما هو موهوم وان قال بعد هيئة التركيب فقد قال والعدم لا دخل له في موجودية
الشيء والوجود والمهية في انفسهما بين الوجود والحقيقة كان لو امكن ابن يحيى العدم
لما يجعله غير الوجود وهو يرده في الحقيقة الى الوجود ويكون بقول اشاعرهم كذا موه
بالشعبتين والقلم والاوامر ابضع مرتاد على وجه علم اراد الشقل على نجد وانت بها وعن
تمام هنا اصل متم فاقول اللهم كما اقول الداماده قل انا الشيء ولا تخف فانك بالتصريح ٥
مستحضر بتشريح وترتيب تفوه او علمي اي ظل موهوم او اعتباري فرضي او مخترع اصل
فيه ما ذكر من ان مراده بعض حقيقة الوجود هي الوجودات المشوبة والمهيات الثانية وهم
قد نصوا على ان الوجودات المشوبة انما يتعلق بها الامكان من حيث التعين والتخصص لا من

حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية بمعنى ان وجود
زيد قبل تعينه وتخصصه بزيد هو واجب وانما تعلق به الامكان لتعينه وتخصصه بزيد
واما من حيث ذاته فانه واجب فان كان يريد انه عدم يعني لم يتعين بزيد او ان اصل
ما تعين بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو حجة الاصل وهو باطل لان عدم
الخصائص لا يجعله عدميا او عدميا الا انه لذاته واجب وان كان من حيث التركيب
لكنا وهم يقولون الوجود وجود ازلا وابدا فانه اذا كان منسوبا مركبا ليس موجودا
ازلا وابدا ثم كيف يكون الواجب مركبا ومنسوبا ويكون عدميا وعدميا وكيف يتعقل
الوجوب حالات متغيرة متبدلة وكذا الكلام في المهيات بالطريق الاولى فالاولى
المصنف ان ياتي بعبارة غير هذه فيقول ان كان الوجود ثابتا واجب الوجود فهو الحق
تع وان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود ويستريح من هذا الخبط القبيح من القائل
وغي الدنيا والاخرة وكل مركب متاخر عن بسيطه هذا على الظاهر صحيح عند العوام لانه يريد
مبالناظر الزماني ولكن الواقع ان بعض المركب متاخر عن بسائطها اذا كانت بسائطها
مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب ومن حجر مركب من طين مركب
من ماء وتراب او من صخر مركب من ازدواج العناصر وبعض المركبات ليست متاخرة
عن بسائطها البسيطة وانما هي مساوقة لها في الظهور واما التقدم الذاتي اذا لوحظ
هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الاكثار والكسر فان بسائطه مساوقة
له في الوجود واذا اعتبرت تقدمها على مركبها اذا تحققتها في العلم والتصور فانما هي
مركبة لان الكسر انما يتصور قبل المركب منه اذا كان مركبا من مادة هي هيئة المنزعة

من كسر عادي فى مركب ومن هيئة ذهن المتصور من بياض وكبر واستقامة وصفاء

واضدادها كالصورة فى المرآة فانها مركبة من صورة المقابل المنفصل فهى مادتها ومن هيئة

المرآة اعنى هيئة زجاجتها من بياض وكبر واستقامة وصفاء واضدادها وغير ذلك كما

لو تخيلت العرض فان تخيلته من حيث هو عارض كانت صورته وصورة معروضه مادة

لصورة علمك بذلك وصورتها هيئة خيالك من حيث صفائه واستقامته وسعته

واضدادها وان تخيلته وحده كانت صورته وحدها مادة لصورة علمك به وصورتها

هيئة خيالك كذلك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركبات ناشئ عن بسائطها

ظاهرًا ان كانت بسائطها مركبة وان لم تكن بسائطها مركبة فى العلم وبعضها

لا ناشئ عن بسائطها اذا كانت بسائطها بسيطة لعدم كونها معلومة قبل تركيبها مثل الاول

صادر عن فعل الله سبحانه فانه لا بد ان تكون فيه جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه

اذ كل مفعول مركب من جهتين فصاعدًا او صادر مركب من الجهتين ولا يتأخر عنهما

بل يكون مساوقًا لهما فافهم واحفظ هذه المسئلة فانها من اسرارهم عم قال الرضا عم

مشيرا الى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد ان الله سبحانه لم يخلق شيئا

فردًا قائمًا بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم تلى عم

قوله تع ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهدًا بذلك وقوله والعدم

لا دخل له فى موجودية الشئ وتحصله هنا اعنى ولكنه هو الذى حكم عليها بالوجوب والوجود

وهو الذى حكم عليها بالعدم وقوله وان دخل فى حصول مفهومه غيره لم ... لانه ان كان

ما نشير اليه من العدم شيئا فله مفهوم وله تحقق اما امكانى واما كونى وهو مخلوق لانه اذا

تصور شيئا تقول انه موجود فاذا قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته في مرآة ذهنه فما في
الذهن لا يكون الا ظل الخارجي بدليل انك لا تتصور شيئا الا بان تلتفت بذهنك
الى مكانه ووقته والوجدان شاهد بشهادة عيان وقول الصادق ع كل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم وقول الرضا ع لا رواه في اول علل الشرائع
بسنده الى الحسن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا ع قال قلت له لم خلق الله الخلق على
انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع
صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله
عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه
تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومنها الصورة التي في الذهن فانها النقش فهي
شخص الاعيان ننزلها بجانب من خزائنها الثمانية عشر الى ذهنه بمشيئته وارادة وقدر
وقضاء واذن واجل وكتاب كما دلت عليه احاديثهم ع وفيما من زعم انه يقدر على
نقض واحدة فقد كفر وفي رواية اخرى فقد اشرك ونعني نقض بالصاد المهملة
والمعجمة وايضا حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم في النفي وقال زرارة ليس بمخلوق
وقال هشام هو مخلوق فقال الصادق عليه السلام للسائل قل بقول هشام في هذه المسألة والحاصل
من ان تصور من ان النفي شيئا وله اسم يصدق عليه فهو مخلوق والا لما يدخل في وهمه
ولهذا لا يدخل في شيء الا شيء وكل شيء ما خلا الله سبحانه فالله خالقه وقوله وثبوت
كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء الحق صحيح فانه لك الشيء الذي حمل عليه مفهوم موجود

لانه لا يصح الحمل الا على موجود لان ثبوت الشيء لغيره فرع على وجوده وكذلك المحمول فانه
لو لم يكن موجودا لم يصح حمله اذ لا يصح حمل لا شيء ومجرد التصور لو سلمنا امكانه بدون
وجود المتصور لا يجعل المحمول عليه محمولا عليه واذ لا تصور ثبت قدمها وقلت انت قديم
ما كنت تقولي في ما مثل مذهب القائل ان الامكان ليس بشيء مخلوق وانما هو امر اعتباري
فاذا قلت عصاي ممكنة لم احمل عليها شيئا على قولهم فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمة في
هي عندهم مخلوقة وما يجيبون به مثل كلامي هذا وساوس وترهات لا يحسن ان
يكتب ولولا ان البيان واجب من الله سبحانه على من علم البيان لكان اكثر ما ذكروا يحرم
ذكرها وبثه وبيانها في الكتب ثم انا نقول ان اشرنا هنا اذا بنيناه على ما نذهب نحن
اليه من ان الموجودات التي يصح نسبتها الى الحوادث حادثة اخترعها عز وجل لا من شيء
بل اشتقها من آثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذي
يبنى عن حركة الهيئات الفاعل وان الهيئات خلقها من نفس خلق الموجودات
من حيث انفسها ولم يكن شيء من الموجودات ولا شيء من هيئاتها مذكور في علم يكون
ولا عين الا بكونها ممكنة بامكان اسبق ولم يكن لها ذكر في عين ولا علم قبل جعلها
ممكنة بحال من الاحوال بل كان الله سبحانه متوحدا بذاته لا يعلم ان معه في اول
الا اياه وليس في علمه الذي هو ذاته الا هو وهو الآن على ما كان يعلمها
ويعلم كل ما سواه من ذواتها وجوداتها وامكنة حدودها فاذا هي بنسبة الله
على هذا الذي هو مذهب ائمة الهدى صح امر الله معنى لان كل ما سواه امر عدمي حقيقي
من حيث حقيقته وانما هو بالله سبحانه افادها انفسها ووجودها من فعله بواسطة لكنها

فافاد المعلول بواسطة علته وفاعله بواسطة علتها وهكذا فيصح اول المسألة الى
الى قوله والكلام عائد اليه واما قوله او ينتهى الى وجود بحت فليس صحيحا ان اراد
الحقيقة كما هو مذهبه ولو اراد المجاز كما هو مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا ع كان صحيحا
وذلك ما قرره سيد الوصيين صلوات الله عليه في قوله انتهى المخلوق الى مثله و
الجاه الطلب الى شكله ع فيكون قوله او ينتهى الى وجود بحت لا يشوبه شئ اى الى
افاضة فعل وجود بحت لا يشوبه شئ فيكون نسبة الانتهاء اليه سبحانه عبارة عن نسبته
الى فعله مجازا قال ـــــ فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود
الذى لا يشوبه شئ غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتبر لها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة
امكانية ولا يشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى او عرضى او خاصى لان الوجود متقدم
على هذه الاوصاف العارضة للمهية وما لا مهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا
خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغيره فلذا اقول ـــــ قوله وظهر ان اصل موجودية
كل موجود هو محض حقيقة الوجود مبنى على ما ذكره من مذهبه وغير ما ذكره من
مذهبنا الان قوله محض حقيقة الوجود يشير الى القول بالسنخ يعنى به ان اصل موجودية
المخلوق هو ذات الحق عز وجل وهو مذهبه في هذه المسألة فان اصل موجودية
الجدار هو وجوده وكل وجود فهو ذات الحق تعالى ربى او من ذات الحق تع وكلامه
هذا تفريع على ما ذكر قوله فليس وجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب
والامكان لحق تعينه وتخصصه بالجدار كما مثله بالبحر وامواجه فان البحر هو الكل
في وحدته والموج جزء من البحر تعين بالموج وتخصص بضرب الريح فتميزت من كبير و صغير

وارتفاع سكنت الريح التي هي علة تحريك الماء الذي هو علة تميز الجزء من ماء البحر

واتصل الجزء بالكل فلبث ماء البحر وصار بالثلج وإذا كان الماء هو أصل من وجه

الثلج بقي ذلك الجزء للثلج بابتداء البرودة في جمد الماء وكان الجامد

يقبل الكسر فإذا ذهب البرودة ذاب الثلج فصار ماء لا كسر فيه إذ الكسر لم يقع في الماء

ونحو ذلك من شيئاتهم كالحروف القطعية من الصحف النفس بفتح الفاء وكالتعداد من

الواحد وكالحروف الرقمية من المداد وقد بينا بطلان ذلك في كثير كلما سئل الكرة

اعتنائنا بابطال ذلك بما سوغهم من التعليم إلى ما أوردت الأمكان بهؤلاء وعنادهم

والتكرير منى وبينهم شرح وأما أبق ما لا عذر في ترك تبيينه وأشد على ما نقول بكل

وقوله فهذه الحقيقة المعتبر فيها حدود ولا نهاية فقاس بما فيما تقدمات كلام المصر

في بيان الوجودات المشوبة بلوم منذ كونهما جنساً ومحاله قبل هذا أو بينهما في وجود

بحث وبيان الأشياء في نقصها وافتقارها وتحقق وجودها تنتهي إلى الفنا

البحث حقيقة يلزم منها أن الذات تكون غاية ونهاية لغيرها وقد اطبق الحكماء

والعلماء وعلى أنه إذا انضم شيء إلى شيء غيره كانا حادثين لانقطاع كل بالآخر ولأنه

ان حل أحدهما في الآخر لزمهما الحدوث وان افترقا أو اجتمعا لزمهما الحدوث

لأن الافتراق والاجتماع من الأكوان الأربعة التي لا تكون إلا في الحوادث وكذا

الحال والمحل والبرهان هذه ظاهر وبهذا نفي اسم النهاية ولا نقص ولا فوق امكانية

قد بينا فيما سبق أن حكمه يكون إلا فاصلو الايجاد والأشياء من نفس ذاته يلزم منها

النقص والاكمال والفقدان المستلزم للحدوث وهذا مقتضى طبيعة النظرة نفاها

عن مقام الوجوب بما يقتضي طبيعة تغير الفطرة وتبدلها اي بما يلزم منه ذلك المحال وقوله

ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي اي الحق ان الحق سبحانه وتعالى منزه عن ذلك كله كما قال

الا ان كل ما يلزم منه كل ما انتفاه وتعليله في قوله لان الوجود مقدس على هذه الاوصاف الفاضح

ثم بين الحق يبطله حكم هو خلاف اتباعهم بان كل شيء في الازل والازل ليس فيه تقدم او تاخر فكل ما في

الازل حكمه واحد وحكم من قال بان التقدم والتاخر والشدة والضعف وما اشبهها اذا كان

من نفس الشيء لذاته من دون شيء عنه لا يضر ولا ينافي القدم والوجوب بان ذلك لا

يتحقق الا في المختلف المتعدد اذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتاخر وشدة وضعف

اما على مذهبنا فظاهر لان الازل هو الله سبحانه لا انه ظرف غير الواجب تعالى وهو اي الازل وسع لغيره

واما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب فتجد انهم يجعلون فيه اشياء متعددة وفيه التقدم والتاخر

واذا اعترضوا في ذلك قالوا انها موجودة به سبحانه وجودا اجماليا بغير تكثر ويقولون

المشية في الازل هي ذات الله وكنها متاخرة عن الذات رتبة ولا ادري كيف يصح

ان يكون البسيط متكثرا متعددا او بعضه سابق على بعض قال الملا محسن الوافي في بيان معنى قوله

عليه السلم ولا كان خلوا من الملك قبل انشائه الى ان قال وتحقيقه ان المخلوقات وان لم تكن

موجودة في الازل لانفسها وبقياس بعضها الى البعض على ان يكون الازل ظرفا لوجوداتها

كذلك الا انها موجودة في الازل لله سبحانه وجودا جمعيا وحدانيا غير متغير عما كان

وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه في الازل كذلك وهذا كان الموجودات

الذهنية موجودة في الخارج اذا قيست بقيامها بالذهن واذا اطلقت عن هذا التقييد

فلا وجود لها الا في الذهن فالازل يسع القديم والحادث والازمنة وما فيها وما خرج

عنها الى ان قال فانظر كيف جعل الازل يسع القديم والحادث وغيرهما هو ذات ام محل ام وقت

وهل يسمع بنفسه ام بفعله والعلوم من كلام ان الاول ليس بشيء انا القول يسمع القديم في
الحادث والعلوم ايضا انه يسمع بنفسه ولا اقدر على بيان ما فيه من الفساد ومن ذلك قوله
في انوار الحكمة قال معنى تكلمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الدال
على المعنى المراد لافاضة ما في قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان
المتكلم عبارة عن موجد الكلام والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا
العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متاخر عن
ذاته قال مولينا الصادق عليه السلام ان الكلام محدث ليس بازلي كان الله عز وجل ولا متكلم ونحو
الكلام في كلام عز وجل بانه قد صاحب الكتب والرسل انتهى كلامه واقول قوله
قال مولينا الصادق عليه السلام جار على العادة والا فهؤلاء الكاذب الذي امتزوج به وهو علي بن
اسمعيل بن ابي بشر الاشعري الذي هو يقول بقدم الكلام وذلك كما قال امير المؤمنين عليه السلام
يقين المنافق يرى في عمله فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متاخرا عن ذاته
فما ادري ما اخره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الامر والواقع هو ذاته
فيكون الاعتبار يقلب الحقائق حتى اني اذا اعتبرت ان الرجل دبا وحمارا يمشي على اربع
ويثبت في بشرته الشعر ام هو في نفس الامر متاخر ويكون تلك الذات مشتملة على حصص
متفردة بعضها متقدم وبعضها متاخر والكل غير خارج عن الذات كما قال في الكلمات المكنونة
في بيان سر سر القدر فانه قال وسر سر القدر ان هذه الاعيان الثابتة ليست امورا
خارجة عن الحق بل هي نسب وشؤن ذاتية فلا يمكن ان يتغير عن حقائقها فانها حقايق
ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان انتهى

ط

ما اردت نقله وهو مرادي من الاستشهاد بكلماتهم ابطالها لانه يقول مثله هو بسيط

ومعنى البساطة اللائقة بمقام الحق عز وجل انه احدي المعنى لا يصح عليه شيء من انواع

الكثرة والتعدد والاختلاف بجميع انواعها من النسب والاضافات والكلية والعموم

والاطلاق والكل والاختلاف في الذات والاحوال لا في نفس الامر والواقع ولا

في الخارج ولا في الذهن ولا في الاحتمال والتجويز ولا في الفرض والاعتبار مما يجري

في الوجود والوجدان ويشمل هذا وامثاله قوله كلما ميزتموه باوهامكم في ادق

معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم ومع هذه الاوصاف والحدود والتوحيد

يقول ان وجود الاشياء المشوبة بشيء من الغموض والاعدام قبل الشرب وبعده

من حيث ذواتها وكذلك الحيثيات من حيث لحاظ الملا مجعولية كل ذلك في غاية

البحث اذ هي صور علمه الذي هو ذاته وماهيته اي كل شيء ليس له مهية غير الوجود

يعني ان الوجود خاصة ويريد الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقا انه سبحانه له مهية

غير الوجود يعني ان الوجود خاصة ويريد به الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقا انه

سبحانه له مهية وهي وجوده فالحق في التعبير ان يقول ما كانت مهيته نفس وجوده

لا يلحقه عموم ولا خصوص لان العموم تكثر ذاتي وتعدد معنوي ظاهري معنى وفرعه

كالكل او تجويزه كالحكم الكلي والحكم عليه كاشتراك العنقا كلا والخصوص حصر وتحديد

منافي القدرة المطلقة والعلم المطلق وانه لازم للحدوث وهو دليل صحيح وحق الحجة

فيه واما الاشكال الناشية لاثبات الصانع واثبات التوحيد في ادلتهم التي

يعرفون بها المعبود عز وجل فانها كما سمعت مستلزمة التحديد وتعدد المعبود

وتكبيره وتشبيهه بخلقه وانت فتح الله مسامع قلبك ان كنت تفهم ما اوردت من كلامهم
فالحمد لله على التوفيق وان كان فهمك متوقفا على بيان كل كلمة فذلك تحرج به عما تعني
فيرا ذكل كلمة فذلك تحرج حقيقة فيها الاشكالات معقودة ولاجل هذا اذكر كلامه
واكل فهم معناه وما يرد عليه الى فهمك فان قلت ما لى افهم سر الامر كلام منفهم قلت قبل
عقلي لم على حجة النقض له والرد عليه وابطاله قلت لانك لامك حالة الغفلة نظرت الى
كلام من افترت له القبول من اهل الآراء ولا يخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال من قبلك
من العلماء وذلك لان الناظر مع الغفلة عن التغيير ملتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي
طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين وتماثل متعلق كل منهما
لمتعلق الآخر كما عرفنا من ان الحق والباطل متشابهان واما اذا ذكرت لك ما كنت
تظن انه صحيح انه باطل ارتاعت نفسك واستغربت ذلك فرجعت الى نفسها فرجعت
فنظرت الى ذلك الشيء بعين الفطرة الاولى التي فطر الله الناس عليها فعرفت الشيء بنفسه
لا بالالتفات الى قول زيد وعمرو وقيل ان قد حفظ طبيعة التبديل المكتسبة كما في قوله فطرة الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله اي لا تبدلوا خلق الله فعند ذلك تكون محسنا للنظر
مجاهدا لتحصيل الصواب فيما تعرفه نفسك فتدخل في اهل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين فتفهم هذه الدقيقة وهذا السر في تحصيل الهداية
الى الصواب فقوله فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته صحيح كما مر لان من لا يجري عليه العموم
والخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات ولا تشخص له بغير
ذاته وذلك لانه اذا وجبت ذاته بنفسها تشخصت بنفسها بالطريق الاولى قال

قال ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له بل هو صورة ذاته وهو صورة كل شيء لانه كمال
ذاته وكمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو
ولا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله
الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية فوقية الفرد من طبيعة ولا نوعية ولا جنسية توجد
لمعنى كلي من المعاني وهيئة من الهيئات اقول ان المعبود بالحق عز وجل لا صورة
له لانها من لوازم المصنوعية اذ لا تحقق المصنوعية الا بتاليف من مادة هي موجودة
على اصطلاح القوم ومن صورة هي هيئة على اصطلاحهم ولانها اي الصورة قابلية المادة
للصنع وانفعالها فكما انه عز وجل لا فاعل له يصنعه ولا غاية له لاي شيء منه قبلهما
الابعاد سواء كانت حسية ام معنوية واقعية ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له
وهذا مما لا يختلف فيه احد المختلف فيه احد الا من زل من مقتضى الادلة القطعية
مثل قوم من الصوفية فانهم قالوا انه متناهي الذات كما هنا هو مقتضى التوحيد الا بانه
من السواء غير متناهي القدرة ومثل الكرامية والحنابلة القائلين بان الباري تعالى
جسم على صورة الانسان حتى ان قوما منهم زعموا انه نظر في المرآة فرأى صورة نفسه
فخلق ادم عليها وحكى ابو اسحاق النظام ومحمد بن عيسى برغوث ان قوما قالوا انه
الفضاء نفسه وليس بجسم يحتاج الى المكان ونفسه مكان الاشياء وقال برغوث
وطائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه وهو جسم تحل الاشياء فيه الا انهم لا
قالوا ليس بذي غاية ونهاية ولكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهاية كما برهن
عليه في الحكمة وهذه الاقوال الفاسدة وامثالها ربما نسبت الى قوم من المعتزلة والكرامية

والحنابلة وقد قامت الادلة القاطعة التي لا يتوقف فيها الا مكابر وسوفسطائي على نفي الصورة والجسمية وقول الكم بل صورته ذاته صحيح لان الصورة في حقه تعالى كينونته وقيامه بنفسه وهو عالم بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته ومعنى كينونته قيامه بذاته ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحق ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه اليه وقيام كل ما سواه به ومراده بأن ترشيد هذه المعاني الى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا المفاهيم ما اراده من معرفة من وصف نفسه لنا بهذه الصفات لا ما هو عليه منه عز وجل لان ذلك لا يعلمه الا هو لان ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى وقوله وهو صورة كل مراد منه اي لما كان ما سواه محتاجا اليه في كل شيء حتى في معرفته نفسه ومعرفة غيره له لانه محتاج الى الغنى عما سواه في كل شيء وسمها بميسم الفقر والحاجة اليه بان قلدها علائم بالعلامات الدالة على ذلك بالافتقار المطلق وهي الصورة الجارية على طبق ارادته عز وجل لتكون بذاتها الدالة على ما اراده من شرحه وبيانه لاولي الالباب من قوله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كالدليل والدلالة كالانتقاش في خواتيم اهليها لانها وسم الفقر والاحتياج وحيث كان النظر بهذه الاية وتعليم الاداء الشهادة باحمد مرسلها على طبق ما اراد من العلامات الصنع والايجاد صارت اعلى حكم قبول قوابلها للامداد ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد وهذا نشأت صورهم على حسب الاستعداد فمنهم

في اي صورة ما شاء ركبك فما استقام في تصوره فمن حسن اجابته وقابليته وما اعوج في
تصوره فمن سوء امكانه وقابليته فالجميع وكل درجات مما عملوا واما اذا الموجود في النسخة
التي عندي بعد قوله وهو صورة كل شيء الا كمال ذاته ويضيء غير مطمئن بهذه العبارة ولم
اجد نسخة غيرها وظني ان فيها غلطا ولكن اتكلم على ما يظهر لي من صورة المنقوش فقوله
لا كمال ذاته يحتمل انه اراد انه جمع صور كل شيء لا كمال ذاته اي ذات الشيء يعني لكمالها التصور
لان الشيء ان كانت ذاته هي معينها صورته كان كامل الذات والا احتيج الى مكمل له ما به صورته
وذلك لان الصورة هي كنه الشيء وكنهه انانيته وهيته وهي انما تحقق بالصورة اذ لا هوية
له بدونها الا ترى ان السرير انما هو سرير بالصورة لا بالخشب فانه يكون بدون الخشب كما لو
عمل من حديد او ذهب او فضة ولا يكون بدون الصورة فاللام لام الجار داخلة
على كمال ذاته والضمير في ذاته عائد الى شيء وقوله وكمال كل شيء خبر مبتدأ محذوف في خط العطف
اي وهو كمال كل شيء والجملة معطوفة على قوله بل هو صورة ذاته ثم علل كونه كمال كل شيء بكون
ذاته بالفعل فقال لانه ذاته بالفعل اي لا يكون شيء من كمالها وصفاتها فيه منتظرا بالقوة اي
ذاته لها كل ما لها من كل شيء من الكمالات بالفعل او حاصل له غير منتظر ولا متوقع
لمفقود او لما بالقوة ويريد المصنف كل كمال وصل الى احد من الخلق كلي او جزئي فهو
في ذاته عز وجل بالفعل على نحو اشرف في عينه لانه غير منتظر لشيء من الكمالات بما يعلم
ومما لا يعلم وكلها فيه بحصولها بالفعل لان الغني المطلق ليس فيه ما بالقوة من جميع الوجوه
والا لكان مفتقرا الى ما ل وهذا هو المطابق لمذهب الشيخ ان معطي الشيء ليس بفاقد

لذاته في ذاته وان كل شيء من انواع الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحو اشرف
ولا ريب ان تصوير الشيء بصورة طاعة وبصورة معصية كما ان صلوة بصورة اجابة
سواء كانت خيرا ام شرا يعني ان الخطاب بقوله تعالى حين قال الست بربك ومحمد نبيك وعلي
وآله عليه السلام واوليائك الاستجابة الحسنى بتصديق الجنان وقول اللسان وعمل
الاركان صورة بصورة اجابة وهي صورة الايمان والتوحيد وان استجاب اسوء الاستجابة
اسوء الاستجابة السوءى بان انكر ذلك بعد البيان صورة بصورة انكار وهو صورة المعاصي
والكفر ولا ريب ان التصوير على هذا التقدير في شان الفريقين كمال وجودي كما ذكرنا
فيكون بالفعل له في ذاته بنحو اشرف ولا لكان فاقدا او شطرا للوجود او للبلوغ كما في
ما هو بالقوة او محتاجا لغيره في افاضة الخير والكمالات الى الغير هذا على مذهبه
من كونها في ذاته بنحو اشرف واما على مذهبنا فتصويره سبحانه الاشياء كمال في حقها وما هو كمال
في حقها فهو نقص في حقه عز وجل مثلا كمال الممكن في الاستعداد والزيادة نقص في حق
الواجب سبحانه وتعالى فكل كمال يصل الى الممكن يصل الى الممكن فنقول فيه اما ان يكون حادثا
او قديما فان كان حادثا امتنع ان يكون في ذات الله وان كان قديما امتنع ان يكون في
ذاته الحادث فان قلت الذي في ذات الله سبحانه لا ينتقل بنفسه الى الحادث وانما التنزل
اليه اثره وظهوره الا ترى انك اذا علمت مسئلة من العلم كانت في نفسك فاذا علمت بها
زيدا لم تنتقل هي بنفسها الى زيد بحيث تخلو نفسك منها كالدرهم اذا اخرجته من الكيس
خلا الكيس منه وانما تنتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسئلة فكذلك

ما نحن فيه قلت لك اولاً هنا الاثر النازل اثر فعلي ام اثر ذاتي بمعنى ان النازل مصنوع
من شعاع ملقى الذات اما بمعنى ان ملقى الذات اثر مثله في زيد مفعل منه من مادة مخترعة
واما هيئة النار فهيئة فعل ماهي فيها الذات كالكتابة فان مادتها وهو المداد لا من حركة
يد الكاتب ولا من نفس يده ولا من نفس الكاتب واما الذي من الكاتب ان هيئة الكتابة
حركة يده لا نفس الحركة ولا هيئتها المتصلة بالحركة واما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة
حركة يد الكاتب وهذا نعرض من هيئة الكتابة بانها هيئة حركة اليد المنفصلة من حيث ان
هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان متصلة بالحركة لا تفارقها
اذ لا تتحقق الحركة الا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقوم بها الكتابة والمنفصلة
شعاع المنفصلة واما بمعنى ان ما في زيد نفس ظهور ما في الذات اي تنزله بنفسه في
مراتب الوجود بزيد وعمرو وحصة من الذات وصلت الى زيد ولا يصح الصدور وابتاعه شيء
من ذلك لانه ان كان النازل اثراً من فعل الذات مخترعاً لا من شيء صح لنا ذلك ولا
يصح لان اثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح ان يكون في الذات وان لم يكن
مخترعاً فعلى هذا يكون المعطي فاقداً له في ذاته لانه الاصل الصفات السلبية نعم يكون الفاعل
عند نفي الحق عز وجل ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له في ملكه وان كان النازل ظهور ما
في الذات بمعنى تنزله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الاحوال ومختلفة الاحوال حادث
وذلك بالنسبة الى احوال البطون والظهور فان حالة الظهور غير حالة البطون وان كانت
في مراتبه ولهذا حكموا على الموجودات بانها باختلاف المراتب عوارض نسبتها وهي
نقائص وبها غيرت من صرف الوجود وان كان النازل حصة من الذات وصلت الى زيد

فقد تجزأت الذات وتكثرت سواء قلنا ان تنزلت الحصة وتكثر من ابنها انما هي بالنسبة
الى زيد خاصة كما توهموا ام مطلقا وثانيا هل كانت هذه العطايا التي تزعمون انها
في الذات بجواشرف عنده معلومة متعينة لا بمعنى انه يعلم ان في ذاته اشياء غيره
ام لم يعلم ان في ذاته غيره فان كان يعلم فقد كان محلا لغيره فليس يصح ان يكون ذلك
الغير لم يدخل في ذاته الا ويكون معروضا او عارضا وان كان لم يعلم وانتم تقولون
فانتم اعلم منه بنفسه ويكون هذا ردا لقوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فكون وثالثا
ما يجوز له يجب له يلزم منه ان ما يخلق لخلقه من كل ما يكون كمالا في حقهم يكون عين
ما هو له في ذاته لكونه كمالا في حقه عز وجل فان جميع ما في الخلق من الايدي والارجل
والاعين والرؤوس والوجوه والالسن والعظام والشعر والبشر والعورات وآلة
النكاح والمني والحيض والاكل والشرب والنوم واليقظة والضحك والبكاء والحركة
والسكون وغير ذلك مما خلق عز وجل الخلقة كمال في حقهم فان الفاقد منهم شيئا منها
ناقص وكلها ليست كمالات في حق الحق جلت عظمته بل نقائص فعلى قولكم ان معطي الشيء
ليس فاقدا له في ملكه وان ذاته بالفعل غير منتظر لشيء يجوز عليه لان ما يجوز عليه يجب له
مثل هذه التي ذكرت هو سبحانه اعطاها عباده لحاجتهم اليها فاذا كانت في ذاته بما
فيها من النقائص والذام فاين عرف المعبود الذي تذكرونه فاعتبروا يا اولي الابصار
وقوله فلا معرف له ولا كاشف له الا هو يعني لا معرف للوجود الصرف وهو الحق تعالى
بحيث يعرفه عباده الا هو لانه عز وجل لا يعرف بحقيقة ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه
لخلقه ولا كاشف له الا هو هذا لا يصح على جهة الحقيقة وانما يصح على جهة المجاز بان يريد

بان يريهم اياته في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم بانه عرفه فيكشف لهم عن حقيقة
ما اراده منهم من معرفته يعني لا مبيّن لحقيقته اي حقيقة معرفة الله هو والكشف عن حقيقة
ذاته لغيره عنه او غير ممكن على ما يريدون امام مجده عز وجل فكل ما يجوز عليه فقد وجب
له لانه كان فيما غير متوقع ولا منتظر اذ ليس فيه فقد ولا بالقوة وتبيينه لنفسه في
نفسه وفي كان منه ما فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفي لشدة
ظهوره عن كل ما سواه وامام حينه كل ما سواه فان ظهوره لهم بفنيهم اصلا في نفس
الامر عند انفسهم ومعنى سبحانه ان ظهوره بذاته كان وهو ذاته وهو الازلي وفي رتبة
الازل يمتنع وجود شيء سواه فقد امتنع ظهوره عند انه لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور
بالذات ولعدم بقائه الغير ولامتناع ثبوته ووجوده عند الظهور فقد امتنع
ظهوره بذاته بغيره اي الى احد سواه لا بمعنى انه لا يصح ظهوره بذاته لذاته اذ يجب ظهوره
بذاته لذاته انه هو ذاته فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة وامتنع انكشافه
لما سواه على نحو الحقيقة واما على نحو المجاز فهو ما عرف لخلقه بما وصف به نفسه
لهم وهو حقائقهم فقوله ولا كاشف له الا هو واجب له على جهة الحقيقة وممتنع الخلقة
على جهة الحقيقة وجائز واقع لخلقه على جهة المجاز وما جاز وقع لهم لدعهم وقوله ولا
برهان عليه الا ذاته مثل قوله ولا كاشف له الا هو وقوله فشهد بذاته على ذاته الحق
افضل من قوله شهد الله انه لا اله الا هو ومشيرا الى قول امير المؤمنين عم يا من دل على
ذاته بذاته فان ما شهادته في التعريف بها وهي اصدقها ما قاله بعضهم من ان شهادة
الحق للحق حق يعنون ان الشاهد والمشهود عليه والشهادة واحد وهو الحق الذي

لا تعدد فيه ولا كثرة فتشهد بانه هو وان لا اله الا هو وشهادة الملائكة انه هو وان لا
اله الا هو شهادة الرسم بالرسم للرسم وشهادة اولي العلم كنوع شهادة الملائكة ان
ذلك عند عامة الناس ان شهادة الملائكة شهادة اصلية بل ذخيرة واما عند الخصيصين
فشهادة الملائكة غير ظاهرة واما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح ال[illegible]
من وجوه منها ان الذات المدلول عليها هي الذات البحت والذات الدالة كذلك والدالة له
ما خلق من وصف نفسه لخلقه بذواتهم او باياته واثاره في الآفاق وفي انفسهم او
بما اشرق على خلقه من صفة وصفته التي يستدلون بها على وحدانيته واشباه ذلك و
منها ان المدلول عليها هي الذات البحت والدالة هي معانيه اي معاني افعاله ومنها
ان المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والدالة هي الذات البحت
او هي المعاني ومنها ان المدلول عليها هي المعاني والدالة هي الذات البحت او المقامات
او العلامات او المعاني وامثال ذلك فان كان المدلول عليها هو الذات البحت فالدلالة
بالآيات سواء كانت الدالة هي الذات البحت ام المقامات ام المعاني وان كان غيرها
فمنها ما تعرف مما يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على ألسن اوليائه لا على نحو
الهذر المتشعب الوهمي طرق الضلالة الى النار وانما قلنا في شهادة الملائكة واولي
العلم بانها انما شهادة الرسم بالرسم للموسوم لان وجود زيد مثلا بتخصيصه كوجود زيد
نوع الفرد من طبيعته فان وجود زيد ثبت له من طبيعة الحيوان الناطق يعني حصة منها
تميزت بمميزات تخصيصه من هذا الهيكل تنفي ما سواه اي بانه هو لا عمرو ولا وجود
نوعية يتميز بها الانسان من افراد انواع الحيوان ولا وجود جنسية كما يتميز بها الحيوان

المتحرك بالارادة من انواع الجسم النامي بمعنى وحدة كلية هو حصول معنى كلي يتميز بها مما يدخل معه تحت
جنس واحد كما تكون لواحد من الجنس او الفصل او النوع او الخاصة او العرض العام فانها
وان كانت كلية بالنسبة الى ما تحتها الا انها جزئية بالنسبة الى ما فوقها تتميز بمميزات نوعية
او جنسية كل واحدة عما يباينها مما يدخل معها تحته فان هذه الوحدات اضافية لتركيبها من الحصص
والمعينات المتالفة من الهيئات والعوارض والهندسية من النسب والاوضاع المتممات هو انها
والكمالات لها اذ ليس واحدة منها حقيقية لانها مؤلفة من ابعاد معنوية وصورية وحسية و
اجزاء وابعاض جوهرية وعرضية اذا وجد فيها الفؤاد والقلب والنفس حللتها لاختلاف الحقيقة
فان الفؤاد يشهدها مما لها بسيطة والقلب يدركها انها محضة والنفس ترى آثارها
واحدة وكذلك في المجال الثلاثة الخارج والذهن ونفس الامر الا الله الاحد الواحد الاحد الصمد
الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله وهيئة من الهيئات يمكن ان يجعل عطفا تفسيريا
بالمعنى الكلي كما هو في بعض الافراد ولا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئية الا وهو هيئة لا انها هي هويته
من جهة نفسه والظاهر انما اراد بالمعنى الكلي ما كان من الكليات الخمس فيكون بالسبر التام وعلى
كل تقدير فان الوحدة التي تحصل للمعنى الكلي والمهية لا تكون حقيقية بل قد تكون واحدة
شخصية وهي انما تحصل من التحديدات والمميزات او نوعية او جنسية وهي تكون كذلك ان
كان لا يلزم في افرادها شخصانها الخصوص كما في الشخصية بل يكفي فيها الخصوص الاضافي لا الحقيقي
وليعلم ان الخصوص الذي هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص الاجسام لا يصلح
ان يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية وخصوص الملكوت الذي
هو عالم النفوس والطبائع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة

وخصوص الجبروت الذي هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الامر السرمدي لما فيه
من الهندسة الباطنية وخصوص عالم الامر السرمدي لا يصلح لتخصيص الازلي وحظنا
فيه من اعتبار التعدد لا تحقق بنفسه فالوحدة الازلية لا تليق بها شيء وما سواها
من الوحدات منوط وحدة فعل الازل وفعل الاول وحد بفعل وحدة نفسه وبدلها
قال ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء وقد صارت بالاتحاد في الوجود
او الاجتماع شيئا واحدا ولا اتصالية كما في المقادير والمقدرات ولا غير ذلك من
الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس او التشابه والتطابق والتضايف ايضا كما تعلم
وان جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من اقسام الوحدات الغير الحقيقية
اقول ايضا ليس الوحدة التي يوصف بها تعالى وحدة اجتماعية وهي توجد من اجتماع اشياء
كما تقول بعد هذا الذي في الصندوق وقد عرفت اسرار باشات الوحدة مع ان فيه ذهبا
وفضة وجوهرا وعرضا وثيابا فالاعتبار المجموع من حيث الاجتماع وقد صارت بالاتحاد
في الوجود اي الحصول والظهور واحدا كالموجود والمجتمع من الوجود والمهية وكالكسر والانكسار
فان الوجود والكسر متوقفان في الظهور اي الكون في الاعيان على المهية والانكسار
والمهية والانكسار متوقفان في التحقق الذي يحصل بالكون في الاعيان على الوجود
والكسر فاحدهما متوقف على الاخر في الحصول فصار الشيء الواحد منه لاتحادهما في
الوجود اي الحصول وكذلك ما يحصل وكذلك من الاجتماع كما مثلنا بما في الصندوق
وكذلك الوحدة الاتصالية كما في المقادير كالعشرة فان وحدتها انما حصلت من انضمام
خمسة الى خمسة وكالمقدرات كالدراهم العشرة فان وحدتها من انضمام خمسة دراهم

الى خمسة دراهم فلما انقلبت الخمسة الثانية بالاولى في المقدار والمقدر كانا بالاتصال

شيئا واحدا حتى يقال هذه عشرة وتلك عشرة وكذلك في التماثل كما في الاجناس و

الانواع والاصناف فان وحدة الجنس والنوع والصنف مع كثرة افراد كل منها انما هي

من جهة تماثل افرادها وكذلك التجانس والفرق بينهما ان التماثل يعني به ما كانت

الافراد من صنف واحد كالتركي والتركي او من نوع واحد كزيد وعمرو او من جنس حصر

كالانسان والفرس اذا لحظ منهما الحصة الحيوانية او نقول الحيوانية الانسان والفرس و اما

التجانس فيراد منه مثل الانسان والفرس فانهما من جنس واحد فنقول هذا الحيوان يدخل فيه

الانسان والفرس وهذا الجسم النامي يدخل فيه الحيوان والشجر والتشابه كوحدة الامثال

على الظاهر كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استوقد نارا كما ذكره جماعة واما قلت

على الظاهر احترازا عما يذهبون اهل التأويل من ان مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي

استوقد نارا فتكون على هذا الوحدة هنا تحقيق الوحدة تشابه كما اراد المصلي المشبه

عنده عين المشبه فلا تعدد في نفس الامر وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقول

باللفظ لان المنقول بالمعنى ربما كان الناقل ليس ممن لم يصل الى هذا المقام وانما نقل

على مدلول اللفظ ظاهرا او وحدة التطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات او النعوت

او المعاني او الذوات او المقادير فلا تحظ الوحدة في جهة التطابق في كل شيء بنسبة و

اظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل فيقال مثلا هذا ليس باسود فهو كل

ابيض لانه ليس باسود وكل اسود لانه ليس بابيض وغير زيد وفي الدار زيد معنا والجلد

جبر وان شئت قلت والمجرور وحجر وزيد ليس بقائم اي قاعدا وجالس وليس بقاعد اي قائم

او منتصب وكذا المترادف في المعاني والحاصل بنظر جهة التطابق فيتحد النقد فيها مع
يوجد التطابق في التشابه مع تطابق الصفات وفي التجانس مع تطابق المعاني وفي التماثل
مع تطابق الذوات ووحدة التضايف في كل شيئين توقف كل واحد على الآخر في جهة
التوقف فجمعها في السنن السابقة من حيث الصدق اللغوي وقوله وان وجود ينافي الحكم
يعني بان يكون وحدة التضايف يجب اطلاقهما على اسم وجل القوابل بالايجاب فيكون
الفاعل يلزم المفعول ولا ينفك عنه والمص قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ومفصح
وان لم يقل بالمعطيات الفاعل الحق عز وجل فاعل موجب قال فصل في ان المعلول
من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون
لذاته مؤثرا في المعلول ام لا يكون فان لم يكن تاثيره في المفعول (المعلول) لذاته بل لا بد من انضمام
شيء آخر مثل موجودات او صفة او ارادة او آلة او مصالح او غيرها لم يكن ما فرض
فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض
اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية
بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته
فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازم ذاته
المنتزعة المنتسبة اليه بسنخه وذاته انتهى لكنه لم يتنبه عما يقول فقد اثبت له وحدة
التضايف من حيث لا يشعر فان قلت هذا لا يلزم المص لانه عنده ان الوجود حقيقة واحدة
وانما الوجودات شؤون تلك الحقيقة الغير المجعولات وهو عين ما ينسب لتلك الحقيقة
بل الفاعل والقبول والفاعل والمفعول شيء واحد فلا يتحقق التضايف الا في المتباينات

وحيث ذهب الى الاتحاد لم يكن قائلا بجواز وحدة المضايف عليه نعم لان هذه الوحدة
حقيقة يجد في الحكماء من المشائيين فانهم جوزوا عليه نوع وحدة التضايف لان افراد الوجود
متباينة ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته وحيث كانت
لازمة للاثر غير منفكة عندهم عن علتها التامة عليه كانت مرتبطة بها ارتباطا عين معلولية لكنه
ازلية من معلولية اما معلولية علية او انفكاكها عنها والمعلولية ممتنعة الانفكاك
ينافيه تامية العلة والحكم مع ذلك التجويز لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير بخلاف
ما ذهب اليه فان المغايرة صورية قلت انما قلت انبت لنع وحدة التضايف من حيث
لا يشعر الا انهم به فتوهم ان هذا التضايف ليس مستقيما لعدم مغايرة العلة للمعلول بل
هذه الوحدة في الحقيقة وهو توهم فاسد من وجوه الاول انا قد اثبتنا المغايرة و
والمباينة بالادلة العقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فان مختلف الحالات
والمتعدد الاطوار والمراتب كيف يصح اتحاده بالازلي ويكون من سنخ الثاني لو سكتنا
عن المغايرة في الحقيقة فكيف تسكت من الاعتبارية فان المعلولات انما قيل لها ذلك
لفرض الفارض والا ماصح لا شيء في نفسه بدون فرض مغايرة او حمل عليه او ان
يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت
المغايرة بين الواجب وغيره لان الازل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والامكان
والاحتمال وان جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات وبين معلولها في بعض
الاحوال لوجود الحالة الجامعة بينهما وهي الامكان بخلاف الواجب بل انا نقول
هو الله ولا علة ولا معلول ولا ظاهر ولا مظهر ولا مؤثر ولا اثر فتسقط جميع ما حصله

على الخلق ما جل وجل واما ان تعقول هو اسد وظلم فتنبت تلك الامور وما
اشبهها للخلق و عن الحق عز وجل فكل اعتبار كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه
وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه الثالث ان الربط لا يتحقق الا بين
حادثتين للزوم الاقتران والاجتماع والمشابهة التي لا تكون الا في الممكنات فما
ذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شئ غيرها اجتماع ولا اقتران ولا مشابهة ولا
اقتران ولا غير ذلك من احوال الخلق لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن
الرابع قد اثبتنا بالكتاب والسنة اتفاق العقول على ان الفاعل لا يكون فاعلا بنا
الا الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايضا بل انما يكون فاعلا بفعله وانما ان يكون غير
فاعل لذلك المفعول فانه اذا لم يكن المفعول صادرا بفعل الفاعل فاعلا لذلك
المفعول ولا المفعول مفعولا له ثم لو جاز ان يكون فاعلا بذاته وهي البسيطة
المطلقة المنزهة عن جهة وحيث وعن كل ما هو محض الذات البحت
لزم ان تكون على الدوام فاعلة لمفعول واحد لا ينتهي لعدم انتهائها ولا يتعدد لعدم تعددها
ولا يختلف في ذاته ولا في صفاته لعدم اختلافها كما ان اقل احوال ان يكون على هيئة
علته كالصورة في المرآة فكما تكون على هيئة القابل في الاستقامة وعدمه والتخطيط
كذلك يكون المفعول فيكون غير متناه وغير مختلف فاذا ثبت انه فاعل بالاختيار
بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك لا بالايجاب واقفة على باب التكوين اعني التعلق
حتى يؤذن لها بالخروج الى عالم الكون والا لكانت تحت بحار الغيوب فلا يكون ذاته
تعالى سببا وما يحكى كما يتوهم الصم واتباعه من انه فاعل بالرضا وبالعناية اما في ذلك

وما أجمعه من المفاسد ويأتي في محله الإشارة الى شيء من ذلك انتهى ثم انتهت الصورة
الى فعله لانها آثار من حيث موادها وأمثاله من حيث صورها كما ان حروف الكتابة صورها
أمثال هيئة حركة يد الكاتب فإذا انتهت الأشياء الى فعل المحدث كما قال امير المؤمنين
انتهى المخلوق الى مثله وألجأه الطلب الى شكله فكان الربط بين الفعل والمفعول موجبا
للتضايف ووصله غير حقيقية فمن جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه
فقد ألحد سواء جوزها على الله سبحانه ام لا وسواء جعل الخلق مباينين للخالق ام لا
لان من جعلها مباينة فالحادة من وجهين احدهما دعوى الربط بين الخلق وبين الحق
تعالى وثانيهما وحدة التضايف عليه ومن لم يجعلها مباينة فالحادة من وجوه
لا يحصى ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ومن الواجب علي ان اتكلم على كلام المص
الذي نقلناه من الكتاب الكبير الجامعة لحاجة الناظر الى ذلك ولاقتضاء محلها الحال
هنا فالحاصل ان تمام العارف بالله سبحانه ينتهي عنده الكلام الى ان يكون هو بفعله فاعلا
لا بذاته وقوله فاعليته بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض غير صواب لان الفاعلية
لا يتحقق بذات الفاعل كالايقاد لان المقابل للمرآة هو الفاعل للصورة وانما يتحقق
للشيء بكونه فاعلا بفعله ولذا سمي بالفاعل وليس كون الفاعل فاعلا بفعله يلزم منه انه
ليس بتام لاحتياجه في فاعليته الى فعله كما نبه المص عليه بقوله كل فاعل تام لان الشيء لو تحققت
له الفاعلية بدون الفعل ولم تتوقف فاعليته على الفعل لجرى كلام المص لكون الذات
البحت لا يتصف بصفات الخلق لذاته وهي صفات الاضافة التي تنشأ عن الارتباط
كالفاعلية فانها تقتضي فعلا ومفعولا والخالق والرازق والمعطي وما اشبه ذلك

فان صفات الاضافة صفات الخلق ولا يجوز ان يتصف بها الحق تع والفاعلية انما
يوصف بها بمعنى يفعل وفعل نعم ان الذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل ولا
مفعول ومعناها هو القدرة والعلم وكذلك سائر صفات الخلق فالذات بنفسها
تامة وفوق التمام بمعنى الفاعلية الذي هو ذاتها اعني القدرة والعلم المطلقين فلا
يلزم من قولنا ان الفاعل لا يفعل بذاته والا لما كان فاعلا وانما يفعل نسبة الاحتياج
والنقص فان قلت يلزم على قولك انه تع لا يوصف بالعلم والقدرة تع والسمع والبصر
لان مفاهيمها اقتضاء الاضافة فالعلم يقتضي كونها عالما ومعلوما وكذلك
الباقي وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء قلت نعم الامر كما قلت
فان العلم المقتضي معلوما والقدرة المقتضية مقدورا والسمع والبصر وغيرهما لا
يصح ان يوصف بها لانها صفات فعلية وانما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة
وكذلك يوصف تع لذاته بمعنى الخالق وهو القدرة والعلم ولا يوصف لذاته بالخالق
لانه من صفات الافعال واما اذا سمعت عنهم يقولون هو سبحانه عالم يريدون به
العلم الذي هو ذاته وهو تع لذاته عالم ولا معلوم وقادر ولا مقدور واما المقتضي
للاضافة فهو من صفات الافعال لا يوصف به الذات البحت ولذلك الفاعل فافهم
ان وفقت للهدى بحث والله سبحانه ولي التوفيق هنا عليه كل فاعل تام الفاعلية
يفعل لا بذاته ومنه وقوله فاذا ثبت ان كل فاعل تام هو بنفسه فانه فاعل وهو بنفسه
مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والثاني جوابه لم يثبت من هنا شيء واما الثابت انه
يفعله فاعل وان هو بنفسه تع لو كانت مصداقا للحكم عليه بانها تقتضي لذاتها الفاعلية

والتأثير لكان فاعلاً في الازل ومؤثراً في الازل وقد ثبت ان الازلي هو الذات البحت فاما ان يكون مؤثراً في ذاته ويكون في شئ غيرها ذاته يكون مؤثراً فيه او يكون الازلي شيئاً غير الذات قديماً فتتعدد القدماء ويكون وقتاً او مكاناً والتأثير فيه نفسه باحداثه او بعضاً او يكون فيه غير الحق تعالى فتتعدد القدماء ويكون محلاً او وقتاً لما احدث فيه وقوله فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه اليه سبحانه وذاته جوابه انه لم يثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت في نفس الامر كما سمعت حكاية بعضه من كلامنا وفي قول المنتزعة عنه تصريح بان الاشياء عند المصنف لم تنفك عنه لم تزل ابداً اجزاء منه تقطع وتنفصل منه بعد ذلك اللزوم بدايتها او تنتزع منه بصورها وحدها مع بقاء حقائقها كل في رتبته من الذات وانما تنفصل عن حقائقها التي في ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد وانفصال اللفظ من النفس وتحط منها صورها واشباحها وظلمها مع بقاء حقائقها في ذاته متحدة بها او قائمة بها قيام عروض او معلقة به تعليق الظل بالشاخص وفي كل ذلك تثبت المغايرة وتثبت التضايف فيجوز به لهذه الوحدة عليه عند بعض القوم المشائين ولهذا قلنا من حيث لا يشعر وقول المنتزعة عنه صريح في انها من الذات البحت وقوله المنتسبة اليه يحتمل احد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتساب وقوله بنفسه وذاته صريح في ان الاخذ بالاقتطاع وهذا هو المرجوح في جانب المتمم من الوقوع في ذات الله سبحانه وتعالى ثم نرجع الكلام في هذه الرسالة فنقول وقوله والتوافق يعني ان الوحدة الحاصلة من توافق شيئين في جهة تكون غير حقيقية كوحدة توافق الاربعة والستة في النصف فان النصف في نفسه وان كان واحداً الا انه منسوب الى صنفين لم تكن حقيقية فلا تصدق

عليه ع واقول ان جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تع على ما فهم من كلامه ليس منها شيء يخرج من الوحدة الحقيقية التي عناها من كلامه حيث اثبت التلازم بين الذات وصفاتها واحال تصور الانفكاك بينهما ومنعه لذلك ممنوع بالمنع من اعتقاده الذي اثبته ويوهن عليه قوله بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه لذاته الا ان وحدته اصل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات فلا ثاني له وكذا علمه الوحداني نفس حقيقته العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية اقول هو يريد ان وحدته مغايرة لجميع الوحدة كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة وبين وحدة ذلك ان وحدته تع مجهولة الكنه لذاته وما سواها معلومة الكنه ثم بين ان وحدته المجهولة الكنه اصل لسائر الوحدات يعني انها اسطقس جميع الوحدات كما ان وجوده كذلك لجميع الوجودات وعلمه ايضا اسطقس لجميع العلوم وقدرته وسائر صفاته اصول لسائر صفات الخلق وقوله لذاته لا يريد به ان الوحدة مغايرة في نفسها مع لذاته وانما الذات لما كانت معروفة عند الكل انها مجهولة الكنه والوحدة لم تعرف بذلك عند الكل وانما يعرف ذلك العارفون بالله مع ان وحدة ذاته هي عين ذاته شبهها في هذه المجهولية بها ومراده انها هي والامر الواقع كذلك يقينا في كون وحدته المجهولة الكنه اصلا لجميع الوحدات الحادثة كما ان وجوده تع اصل لجميع وجودات الحادثات وكذلك صفاته كلها اصل الصفات خلقه وهذا هو المعروف من مذهبه ومذهب اتباعه القائلين بوحدة الوجود لانهم يقولون معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته فاذا قلت له الجهني في ذاته

والثمرة لوائم بوجد اكل وعنو اشرف وربما مثل بعضهم ذلك بالنار في الحجر فانها كامنة في الحجر
وكذلك الاشياء كامنة في ذاته وكما انه اذا حك الحجر بالزناد خرجت النار وهي مثال الكامنة
لا ذاتها بحيث اذا خرجت نقص من الكامنة ويفقد الحجر شيئا مما هو كامن فيه بل الظاهر مثال
الكامنة من الكامنة ولم يفقد الحجر شيئا مما فيه كذلك ذوات الاشياء وصفاتها اذا برزت
من غيب الذات فانما هي امثالها وشبحها وما في الذات باق في رتبته لم يتحول ولم تفقده
الذات قال السلام في الشاعر في كيفيته علم بكل شيء فانه احق بالاشياء من الاشياء بانفسها
لحضور ذاته مع حضور كل شيء فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزل هذه الاشياء منزلة
الاشباح والاظلال انتهى وقال الملا محسن في الكلمات المكنونة فان الكون كان كامنا
فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك
واتصل في رأي العين امره بمظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق
والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه
الثابتة فالعلم الاستعداد الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع
قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه وتقول ذات الامر
الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل فالعين الغير المجعولة
عينه ثم فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات
واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وحيث
الزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم لان ما لا يمكن تصور انفكاكها
وما لا يمكن تصور انفكاكه فبسيط فهو واحد بوحدة حقيقية لان الذات واحدة والنقوش

كثيرة قالوا الوجه اثبات ما نفوا والاعتراف بما انكروا ولزمهم ان تكون تلك الصفات
مجهولة الكنه لانها وحدة مجهول الكنه وقد صرحوا بكونها معلومة الكنه فلزمهم اما كون
معلومة الكنه مجهولة الكنه او رفع الجهالة بالكل او حصولها لهم في الكل وذلك لان حقيقة
عندهم اصل الصفات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات وعلمه اصل كل العلوم وكذلك
سائر الصفات ويريدون ان الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة
وغيرها فصرف الوحدة التي لا يشوبها شيء غيرها هي وحدته عز وجل وهي عين ذاته تعالى وسائر
الوحدات مشوبة لها قائمة بها الحظت بما عرض لها من نقائص مراتب تنزلها من عزائه الحق
تلك النقائص لها لا انها باطلة بل هي في ذاتها مبرأة من شوب النقائص وكذلك صرف العلم
الذي لا يشوبه جهل وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذي لا يشوبه
عدم وكذا سائر الصفات خالص صفاته الواجب تعالى وما كان مشوبا بنوع ما ينسب الى ما نزل
من عزائه الحق المشوب شيئا منها الذاته فاثبت للموجودات من الوجود حقيقة الوحدات من
الوحدة الحق ولسائر العلوم من العلم الذي هو حقيقة العلم ولسائر القدر من القدرة
التي هي صرف حقيقة القدرة وهكذا سائر الصفات ويرد على قولهم هذا على كل واحد منها
ما مر ويرد على الوجود صرفه ومشوبه على قولهم ما اوردناه ونورده واما على ما نقوله نحن
نعتقد ان مراد الذات البحت لا يلزمها شيء ولا تلزم شيئا ولا تكون فعلا ولا اثرا
ولا مشيئة لئلا تكون مستندة الى غيرها او مستندا لغيرها ولا تدخل مع غيرها تحت
مفهوم ولا في قيد لفظا ومعنى بل هي مبرأة من كل ما يجري على غيرها فلا توصف
الا بالوحدة الحقيقية التي لا تكون منشأ ولا موقوفا على شيء غيرها وقوله وكذا علمه الخ

نفس حقيقة العلم اذ يريد به ما يريد في الوجود وقد بينا بطلان ارادته ومقصوده في
ما تقدم وفي شرح المشاعر وغيره ان علمه الوجداني هو ذاته الحق سبحانه وليس في ذاته الحق
شيء غيره ولا يكون مطابقا لشيء ولا مقرونا بشيء ولا واقعا على شيء والعلم الذي يشير اليه
المصنف هو ما يفهم وهذا يجعله مطابقا للمعلوم وواقعا عليه ومقترنا به ولا شك ان كل
ما يكون مفهوما لا بد من الخلق او مطابقا لشيء او واقعا عليه فهو محدث وكذلك
سائر الصفات وقوله فيكون علما بكل شيء الخ صريح في ان علمه الذاتي البحت متعلق بكل
شيء ومطابق لكل شيء وواقع على كل شيء لان المفهوم من العلم ذلك اذ لو لم يكن
متعلقا بالمفهوم بالمعلوم ومطابقا له وواقعا عليه لم يكن علما به ويلزم اما ان يكون
العلم في الامكان لان المعلومات كلها ممكنة او المعلوم في الازل لان العلم في
الازل ويجيء هنا ما ذكرنا قبل من كون الازل ظرفا او محلا للغير من قديم او حادث
والمعلوم المقطوع به ان الازل هو الذات الحق عز وجل وهو العلم الحق عز وجل فلا
يكون وقتا للغير ولا محلا لحادث ولا قديم ويجيء على كون العلم في الامكان كون
الازل في الامكان وبالعكس بالعكس وكلاهما محال ولا يلزم من قولنا هذا كونه غير عالم
بها بل هو عالم بها ازلا بها في الامكان فالعلم في الازل لا يخرج عنه لانه هو الازل ولو
جاز ان يخرج منه كان ممكنا والمعلومات كلها في الامكان لا تخرج منه ابدا والتعلق
بها في الامكان مع وجودها لا قبله وهذا هو العلم الاشراقي واذا اردت ان تتصور
هذا فاضرب لك مثلا وهو انك سميع حقيقة ولم يكن احد يتكلم فتسمع كلامه فاذا
وجد من تكلم سمعت كلامه حين تكلم لا قبله ولا يقال لك قبل كلامه انك اصم لست بسميع

بل انت سميع ولكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع تعلق السمع به ووقع عليه وهذا

التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبة واضافة توجد بوجوده ويفقده وانت

على كل حال سميع بغير اختلاف في حال سمعك بعد وقبله وصفة خروج الصورة منك في

المرآة لم يكن قبل المرآة ولا بعدها والمنطبع فيها اشراق منك لم تختلف حالتك قبل الا

نطباع وبعده ولم يتجدد لك حال ولا اضافة ولا نسبة وانما المتجدد حال الانطباع فالا ضافة

والنسبة والتجدد للمنطبع في المرآة فافهم المثال وتنزه هذا الصفة التي المتعالي في مراتب

التعريف ومقامح التوصيف واشرب صافيا ودع ما عنك نزهات الصوفية انهم يقولون

علمها في الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئا كيف يعلم ليس بشيء ولكنهم يقولون هي

في الازل اشياء واعيان ثابتة في الازل ولهم اختلاف في ذلك الثبوت والتحقق

فمنهم من يجعلها كالحصة النوعية من الجنس فان حصة الانسان من الحيوان لم يكن

بحيث لا هو عليه باعتبار وغيره باعتبار والى هذا المعنى اشار الملا محسن في

الكلمات المكنونة في ما تقدم مما نقلنا عنه في قوله فالعين العين الحيوانية عينه تعالى

ومنهم من يجعلها شئونات ابرزها من ذاته وشئونات بوزنت من دون ابراز

او صور علمية متعلقة به تعلق الظل بالشاخص وهي صور لوازمها تخلعها ثانيا وتلبسها

اخرى الى غير ذلك من الوساوس الشيطانية ثم اذا كانت في الازل فان كانت غيره

تعددت القدماء ان قالوا ابقلها وكان الازل محلا للحوادث ان قالوا بحدوثها

وان قالوا انها في الكلمات المكنونة هي عينه فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة ويقولون

هو وهو غيره وان قالوا هي غيره فلم جعلوا غيره عينه وجعلوا الله عباده حيث ان الانسان

لكفور مبين قال قاعدة شريفة كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء
لا يعزب عنه شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت
ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا
لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ليس ب عقل ج لكن التالي
باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الحيثية مركب الذات ولو بحسب الذهن
من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الامور المسلوبة
عنه فعلم ان كل ما سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين
جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود
والتمام لا من حيث النقائص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما بسيطا في خصوصها
عنده على وجه اعلى واتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطا
بمادة فافهم يا حبيبي واغتنم اخوك قوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الاشياء اي بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدد والتكثر كل الاشياء لانه
بحكم عكس النقيض امر وجودي لا يسلب عنه شيء كما ذكره في المشاعر باطل بعين ما استدل
به فانه انما استدل على ذلك بانه اذا سلب عنه شيء واخذ ذلك السلب في مفهومه لزم
التركيب فقوله بسيط الحقيقة امر بحت كلام لا يسلب عنه شيء لان قولك انه امر لا يسلب عنه
شيء مثل قولك امر يسلب عنه شيء اذ في الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من امر
وجودي وامر عدمي فيما فرضت منه ويلزم التركيب من امر وجودي ومن امر عدمي وجودي
فيما التجأت اليه وهو لا يسلب عنه شيء والتركيب من الوجود بالباطل في التركيب والتح

واضح انه لا يسلب نفي سلب وهو اثبات وانما البسيط انه امر بدون قيد على ان قولك
حيثية كونه ح ان كانت بعينها حيثية انه ليس بـ ح صحيح اذ اعتبرت الحيثية ولكن لو قيل
بنحو ذلك كما يذهب اليه المتكلمون واما الم من تقسيم الصفات الى ثبوتية
وسلبية فانهم اذا وصفوه بسلب مثل هو غير ليس بجسم ولكنهم لم ياخذوا حيثية
السلب في مفهوم الوجود فلا يلزمهم المحذور والذي يذهب اليه سعالسا وانما ثم
انا اذا وصفناه التعبير عن التعريف بالاوصاف السلبية بجهلها هو دا الاعيار كما قال
الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني كنه معرفته تفريق
بينه وبين خلقه اي تنزيهه عما يجوز على خلقه وغيوره اي جميع غيره من جميع ما ينال له
الادراك ما ينفي ومثبت فهو اوصاف ما سواه وتحديدهم فقولك ليس بجسم تحديد
للجسم بالنفي وبالجسمية فانهم هنا ما نفوه ظاهرا واما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما
سواه اذ ليس معه شيء من السواء حتى يميز بنفيه وانما هو هو لا يسلبه لشيء اذ
ليس معه شيء لا في ذاته ولا في ازله لانه ذاته ولا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم تعالى
ولا معلوم فاذا وجد المعلوم وجد معلوما واذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم
فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سلب عنه او لا يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت
الاشياء معه اعيان ثابتة في ذاته او علمه او متعلقة به كما يقوله الم واتباعه فيصح
عنده القول بانه سلب عنه او لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم
التركيب على قوله سلب عنه او لا يسلب وحصوله كل الاشياء فان ما هو كل ليس ببسيط
كيف وهو يقول مركب الذات ولو بحسب الذهن ولا شك ان جميع عباراته مقتضيها التركيب

والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على احد الا من نظر فيها نظرا تقليديا ومن هو ناظر
الى من قال لا الى ما قال وقوله لا يعزب عنه شيء منها الا ما هو من باب النقائص فيه انا
نقول ما هو من باب النقائص شيء او ليس بشيء فان كان شيئا فانه سبحانه خالقه فهو كل
شيء داخل في الاشياء وان كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء على ان المصنف
في الكتاب الكبير يذهب الى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق الشيئية بدون الوجود
في كل طور فالنقائص والاعدام والامكانات اي اعتبار كان من الاشياء فان سلبها عنه
كانت ذاته مركبة من سلوب اشياء مثل هو ليس بجسم وليس بجوهر وليس بنقص وليس
بعدم فان هذه كلها موجودة اما عنده ففي الذهن واما عندنا تبعا لموالينا ومن ثبت الى
الشرع واليهم من خدمهم فهي موجودة في الخارج وما في الاذهان فاشباح واظلة منتزعة
من ذواتها وموصوفاتها الخارجية فان الله عز وجل جعل الذهن مرآة فاذا اردت
ادراك شيء او تذكر مما ادركته ثم غاب عنك او عزب عن ذهنك التفت بمرآة خيالك
وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته فتجد مثاله قائما هنالك في وقت الادراك
الاول فتنطبع صورته في مرآة خيالك ويستحيل ان تدرك شيئا بدون ذلك وباقي
تمام البيان فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها ما سوى عوارضها الخارجية
كما زعموا بانك اذا تصورت النار كانت حقيقة النار اعني الحرارة واليبوسة الجوهرية
في ذهنك بذاتها معراة عن الاحراق فانما في ذهنك الصورة المنتزعة من الخارجي ولذا
لا تذكر شيئا او تتصور حتى تلتفت بمرآة ذهنك الى مظنة كونه في وقته او في محله وفي
ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ومما يدل على ذلك ما روي عن الرضا ع كما تقدم وانما ذكره

تسهيلا للتحصيل وتكريرا للتأكيد ليثبت في الاذهان وتطمئن قلوب اهل الايمان قال ما
رواه الصدوق في اول علل الشرائع باسناده الى الحسن بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا
عليه السلام قال قلت له لم خلق الله الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا
يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل
خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول
من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه
على كل شيء قدير وقال جعفر بن محمد كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم
مخلوق مردود عليكم والحاصل ان هذه الالفاظ موضوعة بازاء هذه المعاني
مثل نقض وعدم وامكان ومهية وما اشبه ذلك هل هي الفاظ مهملة او مستعملة فهي
انما وضعت بازاء معان موجودة وان كانت لم توضع بازاء معان موجودة فهي مهملة
واجمع العقلاء على انها مستعملة موضوعة بازاء معان موجودة فلو في الذهن وقد بينا
الموجود في الذهن واقول هذه الموجودة في الذهن من خلقها وكذلك الامور الاعتبارية
بل بثبوت شيئيتها من خلقها فاذا كانت مخلوقة لم وقولهم هو كل الاشياء يعنون كل الاشياء
من خلقه فيكون الاشياء من خلقهم سلبت عنه وان كانت من خلقه لوم خلقهم ولا سلبت
عنه فاستثناؤ هما غلط وعلى كل تقدير فلا يكون كل الاشياء وانما هو كل الاشياء التي
يعنيها المصنف الاشياء وان كانت جمعا محلى بالالف واللام وقد نص العلماء على افادة
العموم لكون المصنف يريد به العموم العرفي فان قلت انه يريد اللغوي ولكن هذه ليست اشياء
حقيقية وانما هي امور اعتبارية قلت قد بينا ان الاعتبار من عالم الخلق وان هذه الاحكام

اشياء مخلوقة غاية الامر هل هو مخلوقة لهم واستخلفكم وما تعملون وقوله فانك اذا قلت
ع لشريب خشية كونه ح ان كانت بعينها حيثية انه لشروب وقد قلنا عليه انه لا
يلزم ذلك بل يجوز ان يكون كونه لشريك بحيث يكون ع فيكون كونه لشروب مستندا الى فعل
كونه ح او اثر فعل او لبعض احوال بحيث لا يكون جزء مهيته كما قلنا فيما تقدم في الصفات
السلبية من كون السلب راجعا الى نفسه او الى متعلقه اعني المسلوب على نحو ما اشار اليه
الرضا ع بقوله وعنوره بتحديد لما سواه وقلنا عليه ايضا انما يصح السلب ولا سلب في مقام
يمكن فيه الثبوت اذ النفي فرع الثبوت ولو ذهنا وامكانا وجودا عينيا في مقامه ممتنع
ذهنا وخارجا في نفس الامر بكل اعتبار فلا سلب ولا سلب وحكمهما انما يصح فرضه فيما
يصح تحققه وفي مقام الذات يمتنع فرض وجود شئ ولو عقلا فسقط اعتبار شواهد
هنا عند اهل الاعتبار وقوله حتى يكون ع بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته
وقلنا عليه انه لا يجب ذلك اذا سلب عنه شئ لجواز ان يكون مصداقا بنفس
الصفة والفعل والاثر كذات زيد انما تكون مصداقا للقائم بنفس الظهور بالقيام
من حيث الفعل واثره اعني القيام واما اذا اخذت السلب في حيثية الذات كان المسمى
اي الذات هو الثبوت والنفي وعلى هذا لا يقال يكون الثبوت مصداقا للنفي الا مجازا
في التعبير بل يقال ان الذات مصداق للثبوت والنفي وعلى كل تقدير انما يضر لزوم
التركيب على قولنا واما على قوله فلا يضر لزوم ذلك اذ مصححات ذلك عنده كثيرة منها
ان الكثرة نفوس ولا يضر ذلك مع اتحاد الذات ومنها ان الوحدة الحقيقية تستهلك
الكثرات ومنها ان الاشياء شئون حاصلة لحصول الجميع ومنها الانفاع كثراتها

وتركيبا ينافي وحدة الحق وبساطة الحقيقة وبهذا انها عوارض له باعتبار مراتب
تنزلاته واضال هذه العبارات الباطلة ومآلها الى معنى واحد كما تقول الشجرة
واحدة بلحاظ وحدتها وكثيرة بلحاظ اغصانها وورقها وثمرها وكلامهم على هذا
ناقص فينبغي لهم الا يقولوا ليس كمثله شيء بل كل شيء مثله وبهذا يتم كلامهم وكاني
بك ايها الناظر في كلامي هذا تنكره وتقول انهم لا يقولون بهذا ولا يريدونه
وكاني بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم كل ما في عوالي من جماد ونبات
وذات روح معار صور لي خلعتها فاذا ما ازلتها لا ازل وهي جوار انا
كالثوب ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار فسكت ولا تزدجر وقوله
فكانت ذاته اعراضا تريد بان الذات اذا كانت مصداق للشرب كانت
مصداقا للعدم ولكنا اقول ولكن كل من عقل ع عقل السبب وفيه ان المعبر عن
مراده ان يقال ان الذات تكون مصداقا للاثبات والنفي ليس على نحو التوزيع
والعلي نحو التغاير بل المجموعها تكون الذات وجودا عدما فيلزم ارتفاع النقيضين
اي وجودا ولا عدما او اجتماعهما اي وجودا او عدما وح هذا ينقض تعالت عن التميز
بالكنه وهو ما قررنا مما دل عليه عباده عزوجل ان كل ما يجري عليهم يمتنع عليه وما
يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فنقول هو عال
دان بجهة واحدة قريب بعيد كذلك ويجب له ارتفاع النقيضين وهو عين اجتماعهما
فنقول هو لا عال ولا دان ولا قريب ولا بعيد لا امكان مما هو من صفات الخلق
لانه يمكن في حقهم فلا يجتمع له ذلك في نقيضه فلا نقول عالم جاهل لا عالم ولا جاهل

متحرك ولا ساكن لان صفات الخلق فيها التضاد حقيقة وصفات الحق سبحانه لا تضاد فيها حقيقة اذ لا يكن اعتبار كثرة فيها مطلقا وعال ودان وقريب وبعيد التي يجوز على الخلق ولا يجوز على الحق تع لا هي ولا اضدادها فلا نقول هو عال كعلو زيد ودان كدنو لانهما في الجهة وهي لا يجوز عليه ولا نقول هو قريب كقرب زيد وبعيد كبعده وانما في المسافة ولا عالم كعلم زيد ولا جاهل كجهله لانهما في ثبوت الغير وعدمه فلزوم كون الذات وجودا او عدما موصف لا يصفات خلقه لانه في المتضاد في الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيض او ارتفاعهما اللذين ينسبان الى الحق تع بل هما منسوبات الخلق ولو اريد بهما ما يصح عليه تع اى الوجود الذي يصح عليه والعدم الذي يصح عليه جاز ولكن وضعه بالعدم مع الوجود من اخذ نفي الغير في كنه الذات لان ذلك النفي مما لا يجوز وما يجوز عليه هو الوجود بالايات اى اثباته باباته والعدم الوجود بالذات فانه عز وجل مفقود ببيانه لكل ما سواه وموجود باباته لكل من خلقه ويراه اذ ليس للوجود والعدم معنى في حق ذاته المقدسة عز وجل غير هذا واما معناهما المعروف عند الخلق فهو انما يصح على فعله وعلى مثله الاعلى المشار اليه بقول الحجة ع في دعاء شهر رجب يعرفك بها من عرفك ولا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك في الدعاء وقوله فحيث ان موضوع الحمية مركب الذات ولو يحيث الذهن من معنى ج ومن معنى به يكون لا ب فيكون ب قد اشرنا فيما ذكرنا ان معناه عند اولائهم كلا ان مدلول ج غير مدلول ليس ب ليصح التركيب وقد صرح به في قوله مركب الذات وظاهر قوله ولكان كل من عقد عقل اليس ب عدم مفارقتها مع دلالة ج على الثبوت ود ولالة

ليترتب على النفي وبين الكلامين تباين عظيم لان ظاهر ان كل من عقل ج عقل النفي
اتحاد المفهوم واتحاد المصداق وكلا الامرين ينافي التركيب فيه وكلام الشقتي
في الاول يستلزم التركيب فيه وقوله ولو بحسب الذهن يدل على ان التغاير في
المفهوم خاصة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية وهو عندنا كذلك واما عندهم فقد
يكون على الحق لا ينافي الوحدة الحقيقية فانظر الى كثرة الاضطراب في اقوالهم و
اعتقاداتهم وقوله وغيره من الامور المسلوبة عنه يدل على ان الامر المسلوب عنه
يوجب التركيب وينافي البساطة الذاتية فيجب ان لا يسلب عنه ذلك الامر ويراد من
هنا الامر كل وجودي وعليه يكون غيره ما ليس بوجودي ولا امكاني من النقائص
وغيره من كلامه معطوف على ما الكلام فيه وهو يبطل المستثنا منه فيكون كل ما يصدق
عليه اسم الشيء داخلا في حكم سلبه عنه او لا يسلب عنه كما ذكرنا سابقا فافهم وقوله فثبت
ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام فيه ما مر ربنا ان البسيط هو الممتنع
عن كل شيء من الموجودات والامكان من كيانا من تضايف تستند اليه وحصوله كما قال امير
المؤمنين ع وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة
الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من
الحدث هـ وكل شيئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق وفيه ايضا ان قوله
من حيث الوجود والتمام ترجيح من غير مرجح اذ الوجود والعدم المقابل له والتمام و النقص
وما اشبههما من الاشياء كما تقدم وقد قدمنا ايضا على ان هذه العبارات كلها انما تصح
لفظا ومعنى على فرض ان معه غيره في ازله وقبله قدامه وبعد ثبوت وحدته وتفرده

في كل رتبة ومقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سلب ولا ايسلب كما قال الرضا عليه السلام في جواب
لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه قال
الرضا عليه السلام انما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي منه موجوداً
ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعو الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم
منها فهمت يا عمران قال نعم والله يا سيدي فان قلت ان المصنف يقول بمعنى الحديث لانه
لا يثبت شيئاً ينافيه والامام عليه السلام انما قال وليس هناك شيء يخالفه قلت قوله عليه السلام
الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها ينافي ما تقوله لان مراده عليه السلام علمه وجود
شيء معه اصلا لا وجود شيء يخالفه حتى يصح قول المصنف كل الاشياء لانه يسأله
هل يعلم شيئاً موجوداً في الازل غير ذاته ام لا يعلم فان كان لا يعلم شيئاً موجوداً
غيره ثم كان ما قلنا وان كان يعلم شيئاً موجوداً غيره وجب عليه في علمه لنفسه تحديد
ما علم منها التميز عن الغير فمراده ثم ان ليس معه غيره ليحتاج الى تميز نفسه عنه وقوله
وبهذا يثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً يريد به علمه بها وجه كلي ازلي عنده وهو مع
كونها ذوات الاشياء غير مغايرة لذاته لانها علمه بها الذي هو ذاته قال المصنف
في رسالته التي وضعها في كيفية علمه تعالى بما يه علم الهدى قال ان للاشياء وجهان وجه الى
الحق سبحانه وهو من هذا الوجه حاصل له متحقق عنده حاضر لديه في الازل حصولا جمعيا
وحدانياً غير متكثر ولا متغير باق وبالجملة على ما يناسب ذاته عز وجل وصفاته وافعاله
ووجه الى الينا وهي من هذا الوجه لم يحصل ولم يتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال
وجوداً متفرقاً متكثراً متغيراً زائلاً وبالجملة على ما يناسب ذواتنا انتهى فتكون الذات

عندهم واحدة في الأزل للاجمالي وافرده للتفصيلي فما في الأزل غير مغاير للذات

عندهم اذ الأشياء لا تسلب عنه في الأزل بخلاف ما في الامكان فيكون غير عالم

في الأزل لما في الامكان مما نحن فيه مما هو من الوجه التفصيلي وقال الم بعد هذ

او حضورها عنده على وجه اعلى واتم ويريد به ما اراده هو فكان عالما في

الأزل عندهم بنصف المعلومات لان المعلومات التي عنده في الأزل يعلمها بعلمه

الذي هو ذاته بلا مغايرة بينها وبينه ولا تكثر تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا و

مذهبنا تبعا لمذهب سادتنا عليهم السلام انه تعالى في الأزل الذي هو ذاته وليس بعلم انه لا غير

ذاته لا الأزل الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم اي هو عالم ولا معلوم يعني لم يكن

في الأزل معلوم غيره لان الأزل هو ذاته وليس في ذاته شيء نعم لك ان تقول هو عالم في الأزل

بما في الحدوث والامكان وليس لك ان تقول هو عالم بما في الأزل لما هو سبحانه في الأزل

عالم بذاته والعلم في الأزل عينه ولما وجدت الاشياء في الامكان في امكنة حدودها

وازمنة وجودها وقع العلم عليها اذ لا يقع العلم على غير شيء والامكان جهلا قال الصادق ع

كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر

والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم

والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هو فتفهم هذا الحديث الشريف

وانا اظن انك تعرف بان جعفر بن محمد ع يعلم وانه اعرف منهم بالله وبعظمة سبحانه واذا

اثبتوا الاعيان الثابتة في الأزل واثبتوا علمه بهم في الأزل بسبيل الاجمال كانوا قد

جعلوا ذات الله محلا لغيره وانه يعلم بعض المعلومات لان الذي في الأزل هو الاجمال

واما التفصيلي الذي هو اشرف من الاجمالي فلم يحصل عندهم سبحانه في الازل فهي فاقده

لم تم ربع تعريجه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله وحضورها عنده بلا وجدانه به

انها حاضرة في ذاته على وجه اتم واشرف بحيث لا تكون منها تكثر في الذات ولا مغايرة كما هو

قائم في قوله معطي الشي ليس بفاقد في ذاته وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك

مافي وقوله لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطا بمادة يريد ان العلم بسيط

لانه اذا اورد انه حقيقة الوجود لا يمكنه ان يجعله ماديا او مخلوطا بها فيكون فما جعل

في ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب فاذا اشترط في الوجود الذي هو العلم عدم الشي

بالمادة كان هو حقيقة العلم وصرف العلم وهو العلم الازلي لان الوجود المخلوط بالمواد

الفانية حادث ليس هو حقيقة الوجود وليس هو حقيقة العلم ونحن نقول ان العلم بها

هو نفسها حضورها عنده فان اراد حضورها عنده كل شي في رتبة وجوده من ملك الله سبحانه

كما هو مذهب الذي نحن واتعلم بها هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها كان عالما بكل شي

وصح لا يعزب عنه شي في الارض ولا في السماء وان اراد بحضورها عنده كونها في الازل او انها

قبل عنده لان وجودها مترتب على وجوده قبل التقدم الذاتي وذلك الحضور لا جل كونه في

الازل لا يكون مخلوطا بالمادة لتقدس الازل عن المواد لزمه ما قلنا سابقا من كونها ثابته

ومخلوطة بذاته او مقترنة به او كونه محلا لها وكون المواد والمخلوط بالمواد غير معلومة

له في الازل فيكون فاقدا لها وقد قال ان معطي الشي غير فاقد له فان قلت انه قد قال انها في

ذاته بنحو اشرف قلت هو ما يعنون به من الوجه الاجمالي يقتضي الوجه التفصيلي والتحقيق

الاحسن للمتكلم على قولهم معطيا له وهو فاقد له وقول الملا محسن في الرسالة المذكورة في اولها

الحمد لله العليم الحكيم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض مناقض لقوله
انه لا يعلم في الازل الا الاجمالي ولقول المص لان حضورها عنده على وجه اعلى واتم بشرط
الا يكون مخلوطا بمادة لان من لم يكن علمه الا بالمجردات ويشترط ان لا يكون مخلوطا بمادة
لا يكون عالما بكل شيء بل ببعض دون بعض بخلاف ما اذا قلنا انه متفرد في ازل ليس
معه غيره فهو عالم ولا معلوم لان علمه عين ذاته ولم يكن في ذاته ولا معه ذاته شيء يكون معلوما
فاذا وجد الشيء وقع عليه العلم ومثاله كما اذا اشتعلت سراجا في الهواء فانه لا يقع منه شعاع
على شيء فاذا وجد كثيف ظهر النور عليه ولم يكن النور معدوما بل هو موجود ولكن المستنير
معدوم فاذا وجد المستنير ظهر النور فانه على هذا التقرير يكون عالما بكل شيء لكن الشيء
المعلوم لم يوجد في ذاته وانما وجد خارج الذات فافهم يا حبيبي واغتنم وقد قال المص هذا
اللفظ وهو قد عرضنا بضاعتنا عليك وكشفناها بين يديك فانا اقول هذا قول
محمد واهل بيته الطاهرين ع والمص يقول قال الفارابي ومميت الدين فاختر لنفسك
ما يحلو وقد بسطنا الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني وفي شرح المشاعر فما خفي
عليك هنا فاطلبه من هناك قوله فاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك له
لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدة لانه محض حقيقة الوجود بلا حد
ونهاية كما علمت اذ لو كان لوجود مضا وتخصص بوجه من الوجوه لكان بحده وتخصصه
غير الوجوب فكان له محدد قاهر عليه ومخصص محيط به وذلك محال فماض كل وجود وكل
خير الا وفيه اصله ومنه نشوه وهذا هو البرهان على توحيد الواجب قوله واجب الوجود
محكم لا اشكال فيه اما انه واحد فلان ما زاد عليه يوجب النقص في كل منهما لكونه ثمة محصورا

بالانفراد فوالله هو غني عن كل شيء لا انه يلزم الغني المطلق بل قد يلزم منه احتياج ونقص اذ ان حق

امر الشيء الآخر ان كان محتاجاً اليه يثبت التوحيد وحصل الغنى المطلق وان كان مستغنياً عنه

قلنا كونه محتاجاً اليه اكمل من كونه مستغنياً عنه فيكون مع وجود المستغني عنه ما نقصاً هنا في شان

ذاته وفي شان فعله لان كان كل ما سواه معلولاً له حصل الغنى المطلق والكمال الحق وان وجد

شيء لم يكن معلولاً له وقد ثبت ان احتياجه اليه وكونه معلولاً له اكمل فيحصل النقص فكان نقصاً

ما شاء سبحانه الى المعنى الثاني اذ الوهم كالحد كل آلهة بما خلق ان لو كان الجميع لاستبد كل

صانع بمصنوعاته وتميز كل صنع بتميز صانعه ومقتضى الكامل المطلق ان يستند كل ما

سواه اليه فيقع التدافع بين صنعي الصانعين في كل مصنوع فاذا لم يكن احدهما صانعاً لكل

شيء فان كان لنقص في نفسه وفعله كان مصنوعاً وان كان لتعلق صنع الآخر به كان عاجزاً

وكان مصنوعاً والوجهان جاريان فيما لو تبعض الصنع في المصنوع الواحد ووقع الصنعان

فيه او ارتفعا عنه فقد دل قوله على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام واشار سبحانه

الى المعنى الاول بقوله ولعلا بعضهم على بعض واما انه لا شريك له في ربوبيته امور الاول

توحيد الذات لان الحق منحصر في الازل والازل هو ذاته اذ لو كان ظرفاً له لكان الازل غير

ازلي لما ظرف قديم وهكذا فيتسلسل فاذا كان الازل ذاته لم يكن سوى الازل الا المصنوع

المستند الى صانعه في كل شيء اي في كل ما يصدق عليه اسم الشيء وليس له ضد لان الازل ليس

شيء غيره الا ان الامكان والاكوان وما فيه مصنوعه والمصنوع لا يكون ضداً ولا

لما صدر عنه لان الضد هو المقابل واما الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه وما يوجد منه

ان قصد واستصور فهو مخلوق له وما في اذهانهم صورة ذلك سواء اشار واله بذلك

الى حق ام باطل فان كان حقا فالله موجد كل حق وان كان باطلا فالله خالقه بمقتضى ادعاء المبطلين
على صدق قولهم مع ما طبع الله عليها بكفرهم فافهم كى تسلم وتغنم وان لم يكن متصورا فليس بشئ
وليس هنا على حد الامتناع الامكانى فان الامتناع الامكانى مخلوق كل ما ميزتموه باوهامكم
فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او اليكم على احد التفسيرين والذين
يزعمون انهم يتصورون شريك البارى سبحانه غلطوا لان الذى يتصورونه انما هو مثل
هبل واللات والعزى واشباههما حيث جعلوها المشركون شركاء وورد فى نفى الشرك
اى ما جعله المشركون شريكا توهموا هذا المعنى فيتصورونه وليس الممتنع شيئا ولا عبارة
عنه الا ما انعمل فى الموهوم الممكن اذ لو كان شيئا لعلمه الله سبحانه حيث يقول قل اتنبئونه
بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض سبحانه وتعالى وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم
فى الارض والثانى توحيد الصفات بمعنى ان معانى صفاته ليس فيها شريك فليس له
فى حياته اذ لا موت فيها ولا فى علمه اذ لا جهل فيه ولا فى قدرته اذ لا عجز فيها وهكذا
سائر صفاته تعالى ليس كمثله شئ والثالث توحيد افعاله بمعنى انه سبحانه تفرد بايجاد الشئ
لا من شئ فلا يخلق احد سواه شيئا من المواد فاهنا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين
من دونه وقال ارونى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السموات قال الله خالق كل
شئ وهو الواحد القهار والرابع توحيد عبادته بان لا يعبد الا هو ولا يتوكل الا عليه ولا
يرجو الا اياه فالموحد فى العبادة لا يجد فى كل مقاصده وسره وعلانيته الا الله فمن كان
يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا فاذا وجد العارف سر
وصفه وعرف هذه الوحدة المعتبرة فى المراتب الاربعة ظهر له انه تم تمام الحقيقة كما قال الذى

لانه بذلك اللحاظ في كل مراتب الا يعتبر لا يفقد كمالاً ولا يحتمل الزيادة اذ كل كمال فيه فبغيره فلا
يكون متناهي القوة والشدة لان التناهي يستلزم غيراً وذلك اما ان يكون اياه او يكون غيره
فلا متناهي شدته وقوته وعلى اصطلاح القوم من تسمية الوجود اذا كان نعم حقيقة الوجود كان
ما يفرض بحاله ان كان وجوداً هو تلك الحقيقة او صادراً عنها وان لم يكن بحاله فان ما لم يكن
وجوداً ليس شيئاً وهو قول المص لانه محض حقيقة الوجود بالصرف لا نهاية كما علمت وقوله
اذ لو كان لوجوده حداً ومخصص بوجه من الوجوه لكان يحدده ويخصصه بغير الوجود ربما
به انه لما كان حقيقة الوجود كان الحد والتخصص المفروض غير الوجود اذ لو كان وجوداً
لكان داخلاً تحت تلك الحقيقة ولكنه غير الوجود وغير الوجود محتاج الى الوجود فيكون
ما هو محتاج اليه قاهراً له ومخصصاً له ومحيطاً به وهو محال اذ لا محيط به ما في نفسه محتاج
اليه وهذا ظاهر وقوله فاص كمال وجودي ولا حيز له وفيه اصله ومنه نشوء الخ اقول
فيه اعلم ان الكمال على ثلاثة اقسام القسم الاول الكمال الحقي وهو الذات الحق عز وجل القسم
الثاني الكمال الحقيقي وهو الكمال الفعلي وهو ما ينسب الى الفعل والمفعول الاول الحقي الحقيقة
المحمدية وما ينشق منها وهو المثال والاية والوصف المسمى بالعنوان والقسم الثالث الكمال
الممكن وهو ما يكون من صفات العقول والنفوس والاجسام والمص واتباعه يزعمون ان
القسم الاول هو منشأ القسمين الاخيرين وهو المعنى عندهم بحواشي فيعني ان كمال العقل
هو في الذات الحق عز وجل بنحو اشرف وهو كمال الذات او من كمال الذات على الاصالة
وهو قوله وفيه اصله ومنه منشأه اي في الواجب اصله بنفيه اصله هو جهات الحق وانه نشأ
فالاول كالحروف من الاصل والثاني كالنار من الحجر والعلة في خطابهم الجهنا نحو

تقديرهم للكون والنشو بمقتضى افهامهم وقياسهم له على ما يصدر عنهم بنوع انفسهم ومراضل

من اتبع هويه بغير هدى من الله فاخبر فيما بها الناظر في كتاب روواها عن نبيهم محمد

وفي حديث نعلوم عن آله صلى الله عليه وآله ولكنهم لما سمعوا ما وصل اليهم من اهل

الحق عليهم السلام من ان الله سبحانه خلق كل شي وفيها اشيا لا ندركها عقولهم وقالوا ا

انه عز وجل خلق الاشيا لا من شي فاستبعدت عقولهم ان يكون شي لا من شي وانما

يكون الشي من الشي فلما نظروا تناهت عندهم العلل الى علة لا علة لها وهو ذات الله

عز وجل فقالوا انا لو اثبتنا القدرة الباهرة بايجاد شي من شي لان ذلك شان

قدرة المخلوق العاجز وانما القدرة الباهرة بايجاد الشي واحداثه لا من شي وايضا

انا قد ذكرنا مكررا وتذكر انه يلزم على قولهم انه يلزم انهما المعنى الذي يشيرون اليه

اصل اصناف الحوادث وقد ذكرنا ايضا انه اذا انشاها عن ذلك الاصل الذي هو ذاته

او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات قبل الاخراج مغاير لها بعد الاخراج لان

البارز ان كان هو بعينه هو الكامن حلت الذات واختلفت الحالات وان كان

غيره فالبارز ان كان من ظهور الكامن وشعاعه فحاله الاشراق عنه حاله عدمه وان

لم يكن الكامن من ظهور الكامن وشعاعه لم يكن منه وانما كونه لا من شي وقوله وهنا

هو البرهان على فوضيه بديهة ان كونه محض حقيقة الوجوب بلا حد ولا نهاية بحيث لو زكى

من الاحاد غيره فهو افاضته وابداعه والا كان محدودا بذلك الغير متناهيا وهذا

برهان محكم على التوحيد كما ذكرنا وان لم يصح قولهم منه او عنه لان فيه الابتداء والتبعيض

والتنزل والظهور وهذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى وانما يصح من جهة الامكانية

قال فلا يكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدودا الوجود
الثاني لا اثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق وجوده لم يكن له وحاصلا منه فانقصا
من لدنه فحصلت فيه جهة عدمية امتناعا وامكانية فكان زوجيا تركيبيا كالممكنات
ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه ضد وعدم هذا خلف فثبت الا ثاني له
في الوجود وان كل كمال وجودي رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فهو
اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في نحو هو وانه اليه اقول قوله فلا يكن تعدد
الواجب لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر لانه لو تعدد وفرض اثنين فما زاد
لكان المفروض واجبا ولا بالنظر الى من فرض معه محدودا بذلك المفروض فيكون هو
لا المفروض ثانيا فكان في المفروض واجبا جهة امكانية وامتناعية بان يكون هو
يمكن ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فيكون ذاته مركبة مما هو بالفعل وما هو بالامكان
او بالامتناع والمركب لا يكون واجبا لما في ذاته من الانتظار والتوقع وهو قول المصنف
لوجود ثان الاثنين فيكون منتهيا الى كمال الثاني اذا لم يكن كالذات او غيره فيكون
فاقدا ناقصا لانه اذا تحقق وجوده وكمال مغايران له ولم يكونا له ولا عنده كان فاقدا
لهما غير محيط بهما فوجوده وكماله مقيدان بذلك الغير فيكون ذاته منتظرة متوقعة لما
يمكن او يمتنع وقوله ولا فانقصا منه يشير به الى ان الكمالات والوجودات الممكنة نقص
من ذاته وقد بينا في كثير مما كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليست كمالات حقيقية
وانما هي نقائص في ذواتها وانما سميت كمالات في الممكنات لكونها في الحقيقة ادوات
والات لذوي الحاجات بكون فاقدها محتاجا اليها وبها يدرك حاجته فسميت لهذا

كالعقل والأخرى نقائص وكذلك الوجودات الممكنة على حدٍّ واحد فاذا كانت نقائص
وحقائقها من حيث ذواتها اعدام فكيف تكون فاضلة من الذات الكاملة كمالاً غير
متناه في الغنى والتحقق الذاتي ان هذا الا اختلاق فلو حصل تحقق او كمال غيره اي ليس
له ولا عنه لتركبت ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب وما هو فاقد فيكون كسائر الممكنات
ولم يكن محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حد وعدم اي لم تكن حقيقة الوجود الصرف
صار قد يلزمه هذا خلف فثبت ان لا ثاني له اي ليس غيره في الوجود والمصنف يريد بنفي
الواجب مع ان لا ثاني له في مطلق الوجود وهو غلط ونحن نريد انه لا ثاني له في الوجود الحق
وذلك لامتناع التعدد في الوجود الحق ولا ثاني له في الوجود الممكن لان الممكن اثر فعله
فلا ينسب اليه رتبة كما لا ينسب القيام الى رتبة زيد فيقال انه ثان لزيد قال وثبت ايضا
ان كل كمال فيما سواه وهو المدلول عليه بقوله كل كمال وجودي رشح واثر من فعله لم ينفصل شيء
منه من الذات لا بالانفصال ولا بالاشراق ولا بالتنزل والظهور واما اذا اريد ان شيئا
منها كالعلم زيد فائض من ذات الحق بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل وعلى اي معنى فرض
فهو باطل لانه تناقض لا يصح في دين الاسلام انه نوع محال لها او انها جزء منه او حصة كحصة
النوع من الجنس والشخص من النوع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انه انقطعها او فيضها
او اتى اضيها ام كانت كذلك باصلها الغير المجهول فعل ذلك باسمها انام كانت بعد تكوين
او غير ذلك على اختلاف انظارهم وكذلك قوله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فانه
في مراده وفي مرادنا كالكمال وكالوجود وقوله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقرة
في تجوهر ذاته اليه كسائر احواله وقولنا فيه كسائر احوالنا وقولنا فيه كسائر اقوالنا لانه

الاشياء تحقق بموادها وصورها فموادها التي تسمى بالوجودات وصورها المسماة بالمهيات

امر عهاء وحل بفعله وايجاده ليس من اصل تحقق قبل الاختراع وليسها ذكر كوني قبل ذلك

الا بما هي مكنونه في العمق الاكبر لجميع الاشياء وما لها وما يسبب ويضاف اليها فيفيء الى تعلق

وجميع ايامه باطفه بذلك لكل كله اذن واعتبر منها انك اذا ضربت بيدك او بخشبة على

الارض مثلا لو لك صوت فتتبين من اين اتى هذا الصوت مع العلم الضروري بان الاشياء

اذا صدرت عن شئ انما توجد من نوعها وليس في يدك والخشب ولا في الارض صوت ليخلق

ذلك الصوت الذي سمعته منه وانما خلق اي مادته امر شئ وليس من الهواء ليس فيه

صوت فان قلت ان الاشياء لا توجد الا من نوعها والهواء نوع الصوت قلنا ان النوع

يتحقق في فرده بلا تغيير كالانسان في زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعا لرمى المعنى

المعنى المعروف من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت وانما التشخص في الصغر

والكبر والقصر والطول كما اذا تلفظت بلفظ صغير او كبير للفظ كبير فيكون اللفظ

هو الهواء كالتنفس بدون صوت واذا وقفت في اسفل حوض ما لا تسمع الصوت

وليس ثم هواء نعم الهواء هو محل اي محل قيامه نوعه من جملة مشخصاته والمشخصات خارجة

عن النوع والا لم يتحقق النوع اصلا فالنوع تؤخذ منه مادة التشخص وصورته وتؤخذ من

الجنس مادة النوع والصوت مادته مخترعة لا من صوت وصورته من الكبر والصغر والطول

والقصر مخلوقة منه اي من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر

من حيث نفسه نعم اذا انشئت عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدق

فان الدق هو الفعل الذي به حدث الصوت وقد بينا مرارا ان هيئة المفعول من هيئة

الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب ومنها النور الظاهر من السراج فانه حدث من حق

فعل النار اى حرارتها ومن دخان الدهن الذى حدث من تكليس حرارة النار التى هى

فعلها وليس فى التهاب النار بنفسها ضياء ولا فى حرارتها وتيبيسها ضياء ولا فى الدخان

ضياء فمن ثم شئ خلق الضياء وهكذا جميع الاشياء وبالجملة مذهبنا موالينا وسادتنا

صلى الله عليهم اجمعين ان الحق عز وجل لا تكون ذاته مبدا الشئ مما سواه فى كل شئ وان كل

ما سواه اثر فعله لم يكن لذكر ولا اسم ولا رسم قبل فعله بحال من الاحوال بل كل شئ منها

ولها مخترع واثر لفعله فكل شئ سواه ينتهى الى ايجاده وصنعه وقوله فهو اصل الوجود

وما سواه تبع لم يرد بعد ان ذاته تعالى لما كانت حقيقة الوجود كان ما سواها من كل

الوجودات تابعا لتلك الحقيقة فى التحقق بها اى تحقق كل شئ بنفس تحقق الذات فلا

تحقق لها الا تحقق الذات وبهذا المعنى تكون الاشياء اعراضا له تعالى قائمة به قيام عروض

وقد قال فى الاشعار فى الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهدا بكلام الحكماء انهم قالوا

ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها ووجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه

انتهى وهو يشير منه لوجودات الاشياء وقيامها بالوجود الحق وهذا منطبق على التشبيه

بالثلج والماء وقد ذكرنا قبل قول اشاعرهم فى قولنا ناكالثوب ان تلونت يوما باحمر اصفر

تارة باصفر فكون ما سواه تعالى مفتقرا فى تجوهر ذاته اليه من هذا القبيل وكل هذا

فروع القول بوحدة الوجود وكل ما اراده باطل ليس من الحق شئ بل الحق ان ما سواه مفتقر

فى تجوهر ذاته الى صنعه والى امره وصنعه فعله التى قامت به قيام صدور وامره اول

مخلوق صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام تحقق قياما ركنيا لان وجودها نفس

شعاع وجود فيكم فالــــــ وهم وازاحة ان اوهو الطرف واضعف الحجج على التوحيد
طريقة بعض المتاخرين نسبوها الى الذوق وبعض المتالهين حاشاهم عن ذلك يبتني
على كون مفهوم الموجود المشتق امرا شاملا عاما وكون الوجود شخصيا حقيقيا
مجهول الكنه قالوا لما جاز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا
قائما بذاته هو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون
الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه ومعناه ان الامر يعم من الوجود
القائم بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار اقول
هذا الذي جعله المصار اليه من الطرف ادونها وامتنها وان كان فيه تقصير من جهة
التعبير ولعل من نسبوه اليه عبر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل كما اذا قلت
زيد مثلا شخص حقيقي وذات متحققة فاذا دون ان نعبر عن بعض اثاره الفعلية
او الانتسابية قلت الزيادة اشتهارا لفظ اسم زيد فتحققها منسبة لها لا اشتقاق من
لفظ اسم زيد لان حقيقة هذا اللفظ اعني الزيادة انما تقومت بمادتها التي هي صورة
مادة اسمه يعني ان الزاي فيها من صورة زاي بزيد وياء ها صورته يائه ودالها صورة
داله والفها تولدت من الباء آوها وها اجتلبت من عوارض المقام وهو التانيث
ولو لم يرد التانيث والمبالغة لم يجيء بها نوعت فاذا اعتبرت الزيادة وحيثيتها متقومة
بالانتساب الى اسم زيد بمعنى الاشتقاق منه وقد حللناه فيما مضى ونقول فيما ياتي انا
وقلنا في اكثر كتبنا ان هيئة المخارق من هيئة فعل خالقه بعد لنا والفعل يجري
المفعولات على حسب قوابلها كما قلنا ان هيئة الكتابة في جميع حروفها على هيئة

مركز يد الكاتب ومادة وجود جميع الكائنات وتحققها وثبوتها وتجوهرها اذ انتسابها
الى وجود الحق عز وجل وتحققه سبحانه الى كوجود اللفظ الزيادة وتحققها وثبوتها
من لفظ اسم زيد وفي المثل الاعلى ومثل ضربا الذي هو المصدر المشتق منه ضرب الذي
هو فعل زيد وضربا بمعنى اشتقاقه وحقيقته ان مادة صورة ضاد ضرب ومادة صورة
راء ضرب ومادة صورة باء ضرب فزيد في هذا المثل آية الذات الحق عز وجل وضرب الذي
هو فعل زيد آية مشيته وضربا الذي هو المصدر اثره مفعوله وموجود ضرب بسكون الراء
انما هو عبارة عما اشتق من ضرب بفتح الراء فاذا جعل الحكيم الوجود شخصيا حقيقيا يعني
ذاتا بسيطة واحدة تشخصها بما هي ذات لا بغيره فانما يريد انه هو حقيقة الواجب تعالى بقوله مجهول
الكنه وجعل وجود عين عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه اي الى حقيقة وجود كل موجود
فكالمعنى الاشتقاقي من اسم الذات على نحو ما اشرنا اليه من التمثيل والتشبيه وانما عبر
بالموجود على ارادة المعنى الاشتقاقي على طريقة الرمز والتمثيل لم يكن طريق اقوى ولا ادق
ولا اصح من طريقه ولا امتن من تشبيهه الا انه لو صح تعبيرا سهلا لا استغلقه من يلقاه
وقول المصنف فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها ليس بشيء لان العارف لا
يطلق الموجود بهذا المعنى المغاير على الذات البحت فهذا المعنى المتعارف انما يطلق
على الآيات يعني انه عز وجل موجود باثباته معروف في العقول لا انه كما قال سيد الوصيين
وجوده اثباته ودليله آياته نعم يطلق هذا اللفظ مرعيا بالتسمية على كل ما هو شيء في
ديننا صحة الاطلاق وهذا القيد للاحتراز عن تناول ارادة الذات البحت لانه لا
تطلق عليه عبارة ولا تعبيره اشارة اذ كل ما ينسب الى شيء او ينسب اليه شيء او يلحقه

اقران او اقتران فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم وقوله قبل قولي هو الوجود الذي

هو مبدء اشتقاق الموجود الى اخره نقول عليه ان اراد القائل بقوله الذي هو مبدا

اشتقاق الموجود انه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه اي الذي سمي به نفسه لخلقه

على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظني به وان كان ثم القائلون منه حاذون ما اراد كان صوابا

لان تلك نسبة بتحقق الموجود وكونه من فعل ما انتسب بل تلك النسبة هي نفس كونه

وتحققه اذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي وان اريد بها اللغوي فنسبة

كونه وتحققه الى الوجود الحق نسبة كون ضرب لسكون الرآء وتحققه الى ذات

زيد والمصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود والمنسوب

اليه ذات الوجود والمنسوب به ذات الحق سبحانه ولا شك في بطلان ذلك بهذا

المعنى اما الذين نقل عنهم فالله سبحانه اعلم بما ارادوا وكذلك المصنف لمن الذي

نقل او نقل عنهم الا ان ظني ان هنا مرادهم وهو اما ان النسبة هي الاشتقاق

من الاسم كما اشرنا والاسم هو الفعل والاشتقاق اخذ الذات من هيئة الفعل

اي اخذ مهية الوجود واخذ مادته من اثره واما ان النسبة اللغوية ويراد ان نسبة

تحقق الوجود وكونه الى الوجود الحق كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق والكون

الى ذات زيد واما اذا اريد ما فهم المصنف فباطل وهو الذي ذكره بقوله ومعناه اتصاف

من الوجود القائم بذاته وما هو منشأ له ولعل قولهم ان الوجود امر قائم بذاته نشير الى ما

وجهنا به الكلام المنقول فافهم قال ـــــــ ثم يلتفوا الى امر سهل المؤنة وهو ان الوجود

لو كان قائما بذاته لصح اطلاق الموجود عليه واهملوا ما هو ملاك الامر وهو فاته تعالى

هذا هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض اعتباره وافراده ام لا على

ان هذا الباب مسدود عليهم حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى

الا الامر الى المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التي لا ارتباط لها بشيء اقول

قوله وهو ان الوجود الى قريب ان تخصيص الوجود بالحادثات لا معنى له بل ان كان

الوجود الذي فرض قائما بذاته محققا صح اطلاق الموجود عليه واذا صح ذلك لزم

كون مفهومه مشتقا منتسبا الى وجوده قائم بذاته فلا يكون المفروض كونه قائما

بذاته ويلزم التسلسل بنقل الكلام الى القائم بذاته الثاني وهكذا وعلى كل حال

يكون الموجود اعم من الحقيقة اي القائم بذاته ومن المنتسب اليه واقول قد ذكرنا

في هذا الشرح وغيره ان ما يعقل من الوجود والموجود فانما هو حادث نعم يجوز ان

يطلق من باب التسمية على العنوان وللقائل ان يقول يمكن الفرق بين الشيء القائم

بذاته والقائم بغيره فيطلق الوجود على الاول لكونه محض الوجود او هيئة هي وجوده

بلا اعتبار مغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر بخلاف الثاني فانه في الخارج

وفي الذهن وفي نفس الامر وجود وهيئة فهو موجود ولا يطلق عليه وجود الا بلحاظ

ركنه الذهني او كونه بمعنى الصنع والاثر والنور بالمعنى الثاني من معنى الوجود

والهيئة كما تقدم والحاصل ان القائم بذاته انما يصح اطلاق الموجود بمعنى ما فهم

من الموجود على عنوانه من باب التسمية وعلى تاويل مع معرفته بذاته او وجوده

بذاته وقوله واهملوا ما هو هذا الامر بكسر الميم وهو ما به قوام الشيء يعني به

ان مناط البرهان على ذلك يتوقف على تحقيق المطلوب وهو ان ذاته هذا

على معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض الحاشي وامداده ام لايشير به

الى نحو من انواع اسنادها وكلامه يشير به الى ان ما يعني به من الوجود الشامل للحقيقة

ليس هو هذا المعنى الانتزاعي المراد بمعناه بالفارسية هستي فان هذا معنى مصدري ليس له

مصداق خارجي وانما هو من الامور الذهنية اقول وكلامه معنى كلامه باطل

من وجوه احدها ان كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا ثاني هذا ولكنه لما نسبه

له هنا جعل شيئا فاعرض عنه وثانيها ان اصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة عجم

من اللغات وانما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ على شيء لا يعرفون له معنى الا الاثر

المصدري وحيث كان هناك يقع الصفة والصفة مسبوقة بالموصوف والموصوف

ان وصف بالوجود قبل تحقق الوجود وجب اما ان يكون صفة او يكون الوجود هو

الموصوف فيلزم على الاول التسلسل وعلى الثاني ثبوت المدعى وان لم يوصف

بالوجود وجب ان يوصف بالعدم المنافي للتحقق مع ما هو الحال الى اثبات ما من كون

الوجود اسما للذات الموصوفة ومن هنا يقولون الوجود عند العوام هو الكون في

الاعيان وعند الخواص ما به الكون في الاعيان فاذا رجعوا في بيان اصطلاحاتهم

ومقاصدهم من مصطلح فاف او حيث المطلق شامل للوجوب والممكن او العام

مصدري ونسبي او رابطي او لشيء لا يعرفه واذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا وبعث

في كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ الا انا نريد به في معنيين قد يعني

الاول هو المادة والماهية هي الصورة وفي المعنى الثاني هو ما وهو الصنع وكلا

والماهية ما وهو هوية الشيء من حيث نفسه فكلام المصنف باطل لدوران كلامه على كل معنى

من هذه المنكرات وثالثها ان قولهم من المعقولات الذهنية الخ يأتي قوله ولا من شيء الا عندنا حاضر انشد وما ننزله الا بقدر معلوم وقول الرضا المتقدم فلا وافقت الكتاب والسنة شيئا كان قول كل ناف لبواطله والمصمع دون نظره وشك نوقله سلك مسلك ارباب الفسوق من ان الشيء الموجود هو التحيز الغليظ كالجبل والانسان واما مثل المعاني والصفات فهي عندهم امور ذهنية ليست موجودة الا في الذهن ولم تكن مخلوقة للموصوف الرحمن سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ويأبى الكلام في هذا المقام اكثر من ذلك ق رابعها ما مبنيين لبطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه على ذات الواجب والممكن واما اتصافه به بمعنى تحققه وثبوته فهو صادق عليه تع وعلى الممكن عنده وقد قلنا انه باطل اذ اعني به الصدق على الذات من حيث حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه تع انما يوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته في قلوب المؤمنين كما قال امير المؤمنين ع وجوده اثباته وخامسها ما مبنيين لبطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه اي صدق المعنى المصدري عليه عز وجل و على الموجودات وكانت عباراته في سائر كتبه مصرحة بذلك فهو عين ظاهره الى باطنه فكان قد وقع فيما فر عنه من حيث لا يشعر فجعل ذلك الذي فر عنه عنوانا لما يريده من شيء واحد مطلق يصدق قويه على القديم وضعيفه على الحادث فقال كما يأتي بعد هذا بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامر محقق حاصل في الاشياء الخ فقد فر بتحرزه عن معنى باطل الى معنى ابطل منه اذ ربما يقال عليه لو قال بالاول انه اخطأ حيث قال بالاشتراك اللفظي لجواز ان يصدقه كثير من الجاهلين بانه

ولكنه جعل هذا عنوانا للتمحض ان مراده بالاشتراك بين الواجب وبين الممكن

الاشتراك المعنوي لان الاشياء من سنخه تع فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله على ان

هذا الباب مسدود عليهم يعني به باب كون الوجود المطلق الصادق على الواجب و

غيره انما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري وقوله من المعقولات التي

التي لا يطابقها شي يعني خارج نقول عليه زيادة على ما تقدم لبيهم من وفق للفهم والهداية

هذه الامور الذهنية شي ام ليست شيئا فان كانت شيئا فلا تخ اما ان يكون منتزعة

من الخارج اولا فان كانت منتزعة من الخارج فقد طابقها شي وان لم تكن منتزعة

فاما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذواتا فمن خالقها في الذهن ولاشك ان

خالقها هو ربها فان قيل هو النفس او قيل هي صفة معان لجاد صفة بلا موصوف

ممتنع عقلا ونقلا كما دريت عن الوضع فتكون تلك كلها ردا لكتاب الله العزيز

حيث يقول وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويقول تعالى

واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فاذا اضيف الى الله

خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم كان قوله لا يطابقها شي باطلا وان لم تكن

شيئا فجعلها اشياء في الذهن ولا شي باطل قال ثم ليت شعري كيف

وضع الرجل اللغوي او العرفي لفظا مشتقا ولم يفهم بعد مفهوم مبدء الاشتقاق

وكيف يكون المشتق اعرف المفهومات وصار من اخفى المجهولات على ممتنع التصور فكيف

يكون المشتق معنى واحدا صدوره مترددا بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة

الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايهم اقول يقول الشيخ اعلى

وهو يجب منه حيث جعلوا مبدأ الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم الكنه
بيان الذي ينبغي ان يكون مبدأ الاشتقاق معلوما ليمكن من الاشتقاق منه
وغيرهم انما ارادوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعي المصدري لان
ذاته عندهم معلوم ترتهنا المعنى ليبان قولهم مجهول الكنه وجعلوا ان موجودة بالوجود
المعروف وهنا انما اطلقوا على مجهول الكنه على مجهول الاشياء بل على جهة التعريف
للمقصود والسير الطبيعي في التعريف ان يكون المشتق معلوم الكنه لقربهم ومجانسته لم
فيعرفون ما يجانسهم ولما كان المبدأ مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ
الاشتقاق وانما مبدأ الاشتقاق فعله واثر فعله الذات لها نوع مجانسة لهم فيحسن
اصطلقوا عليها ما يعرفون وان ينسبوا اليها ما يكتنهون ولما كان ليس مبدأ الا
شتقاق من كل شيء يصح ان ينسب الى الفعل والاثر وانما يكونان مبدأ اذا نسبا
الى الشيء القائم بنفسه الذي هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون لتعيين عندهم
في كون فعله واثره هما مبدأ الاشتقاق لا ما ضيّنا المدعى فيجب في دليل الحكمة بل في
العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه والمشتق منه ايضا على الذي ينتهي اليها معلوم
الكنه ولو بوجه ما ويجب ان يكون الشيء الذي يرجع الحكم كل شيء ولا يرجع حكمه الى شيء
غيره مجهول الكنه والا لكان مدركا والمدرك مجانس والمجانس يجب ان يرجع الى الغير المجانس
والغير المدرك والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنه وضع لفظ بازاء ما لا يدركه لانه لم يفرق
من انه يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا ع صفة
موصوف ولا شك في وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى ولا شك في لزوم الاقتران

وبين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الوضاع صفة موصوف ولاشك
في وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ و
المعنى والاقتران والمناسبة متيقنان في حق المعنى المطلق القائم بنفسه فيجب ان يكون
ما يقوم به مبدء الاشتقاق اخفى المجهولات وممتنع التصور نعم من يزعم ان الاشتقاق
من نفس الذات لا من فعل وامر كما المصادر اقبل منه هذه الاوهام المبطلة يصح ان يقول
ما قال من كل ممتنع محال وقوله فكيف يكون المشتق واحدا معنى واحدا ومبدء مرددا
بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول
مجهولة ايضا مشتمل على مغالطة وامور غير مسلمة واشياء مختلطة لو اردنا تفصيل ذلك
لطال الكلام مع عدم الفائدة وانما المطلوب بيان الحق اذ ليس هذه الامور مختصة
بقوله هذا بل كل اقواله واقوالهم من هذه المقولة ونحن نعلم انهم يريدون ذلك واما هذه
الامور عند طريق مستقيم ونحن نقول عليه بنحو ما نفهم انهم لم يريدوا من وحدة المشتق
الوحدة الحقيقية وانما ارادوا الوحدة النوعية والجنسية واما الذات المجهولة الكنه
فليست مبدءا كما ذكرنا فليس المبدء منكرا بالتردد عند اهل الحق ثم واما التردد بين
الشيئين في المبدا فيكون فلا يكون الا على رأي المصر فيكون المبدء على الصحيح هو الذات
المعلومة اعني الفعل واثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتا وهو امر اعتباري او صفة
على قولك قلت ان الفعل انما يكون عرضا اما بالفعل قيام صدور بالنسبة الى الذات
الحق لان هذه نسبة بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الذات التي هي المفعولات فهو ذات
متحققة ونفس ثبوت الذوات من صفة هيئته وبها فاذا انصبغ بعض ونفس ذات قيل

الى ان ورت ذات الفعل والفعل صوادم الاوهام وصوارف وهي امكانيات للاشياء

ووجه التردد وهكذا هو الامكانات للشاك اليها وقوله والنسبة الى المجهول مجهولة

فيه ان النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت حيث يصح النسبة واما اذا كانت لنسبة

اشراق ونسبة تأثير فليست مجهولة بل هي معلومة كالنحو فيه ان النسبة ترجع في الحقيقة

الى الفعل والتأثير وهي معلومة فافهم ولا تصغ الى اوهام المحرومين بعبيرة لا دارس

نقوم عليه قوله ـــــ بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدء اشتقاق

الموجود المطلق عنوان لامر محقق في الاشياء متعدد بحسب تعددها مقول بالتشكيك

عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليها واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق

الذي هو محض حقيقة الوجود لايشوبه شيء غير الوجود وهو اظهر الموجودات او خفيها

بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وبهوره واستيلائه على المدركات والاذهان صار محجبا

عن العقول والابصار مختفية حقائقه بعينها حينئذ ظهوره وعلى هذا تنبني مسئلة التوحيد

وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا اقول ـــــ يريد ان مفهوم الانتزاعي المصدري العام كما ذكره

نقلا عن كلام اولئك الناقلين عن بعض المذاهب وانه من المعقولات الذهنية

التي لايطابقها شيء الذي جعل اولئك شاملا لجميع الاشياء واجبها وممكنها ظلمي

اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق

سبحانه بل الحق في المسئلة ان هذا المذكور عنوان اي دليل وآية لامر اي لوجود محقق

ثابت في نفسه في الخارج وهذا الوجود المحقق سار في الاشياء متعدد فيها بحسب

تعددها بكل نوع من انواع التعدد الاعداد في مراتبها او في تعدد ذاتها وتعدد الانواع

من الاجناس او بتعدد الحصص النوعية او الفصلية وبتعدد الجزئيات وبتعدد الاجزاء
والحاصل انه اذا كان تعدده بحسبها فكل طور من اطوار التعدد جار في افرادها
وكل طور من التعدد الجاري في افرادها يجري في اطوار ذلك الوجود الساري
في الاشياء كل بحسبه وهذا معنى كلامه وما في افهم من المعاني وقد قلنا ان الذي
التجأ اليه اسوأ من الذي فر عنه لانه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب
وللاشياء ان يكون مصدرا ذهنيا انتزاعيا وحكم بان هذا عنوان الوجود ذاتي متحقق
شامل للواجب تعالى وللاشياء فكل نوع من انواع حقائقها واعراضها واوصافها واحوالها
وسائر آثارها متحد بهيئتها على طبق ما هي عليه من الذوات والاحوال والآثار في
صلوح الانتزاعي لذلك التعدد والكثرات المختلفة محقق لكونه هو اكوانها في الاعيان
اما الحقيقي الذي عم الانتزاعي عنوانه فلا يصلح لشيء مما ذكره فلا يليق بالوجوب ولا يليق
الحدوث عليه وقسمه او جزئيه وكيف تكون حقيقة واحدة بعض افرادها هو الحق
عز وجل وبعضها الجماد والحجر والشجر وتلك الحقيقة صادقة على فردات تلك الافراد جميعها
بالتواطي وان كانت صادقة على فرداتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك ففي الصنف
الانتزاعي المصدري وشموله مع امكان توجهه الى نوع من الصحة وانت الحقيقي الذي كان
الانتزاعي عنوانه ذي العنوان وصف المعنون وصفته التي من عرفها فقد عرف المعنون
فيجري فيه كل ما يجري في العنوان والا لم يصح كون العنوان عنوانا اما هنا الا شيء تكاد
السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا وقال ذلك الحقيقي الذي
الذي هو حقيقة الاشياء اعني ما كان الانتزاعي المصدري عنوانا له مقول بالتشكيك عليها

بالاشدية والاضعفية ومقابليهما يعني ان ذلك الوجود الحقيقي يقال على جميع الاشياء
واجبها وممكنها بالتشكيك فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقي بالاشدية والاقدمية
شدة وقوة وفرضا انه ليس لها نهاية وليس ورائها غاية ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه امكان
الزيادة لا ذهنا ولا خارجا ولا في نفس الامر والافراد الممكنة يقال على كل واحد منها بنسبة
مرتبته من الكون بالشدة وبالضعف وبالتقدم والتأخر والنقص والزيادة واقول
اذا اراد به ما نريد بحيث من كون المراد بالوجود هو المادة صح قوله في كل ما يتعلق
بالحوادث وبطل قوله في كل ما ينسب الى الذات الحق تع مطلقا اي سواء اراد به المادة ام
غيرها وقوله واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق يشهد بان تلك الحقيقة
الوجودية تحتها افراد تصدق على افرادها بالتشكيك واكمل الموجودات واشدها هو
الوجود الحق فيكون الوجودات الممكنة عنده افراد ذلك النوع الذي سماه الحقيقة
والواجب واحدها الا انه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء وهي غير خالصة بل مشوبة
بالاشياء ليست وجودات فيلزم ان الاشياء كل واحد منها واجبها وممكنها اما ان تكون
جزئيات تلك الحقيقة او اجزاء من ذلك الكل وعلى كل تقدير يكون المص واتباعه من
الجاهلين بينه وبين خلقه نسبا كما في قوله تع فيمن قال ان الملائكة بنات وجعلوا بينه وبين
الجنة نسبا والمص ايضا قائل ان تلك الحقيقة الخالصة عن مشوب النقائص هي الواجب
تع فيكون من الجاعلين له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين ويلزمه ايضا ان هذه
النقائص والاعدام والماهيات والمعقولات الذهنيات كانت اشياء فهي اما مخلوقة
واما قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شيء فهو حقيقتها فلا تكون نقائص بل هي كون

تتمة وقد قررنا في شرح المشاعر وغيره ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته الذي اراد
الدلالة عليه والثبات وجوده كما قال الرضا ع والاشياء بجميع اجناسها وانواعها وافرادها
وابعاضها وصفاتها واحوالها وافعالها واقوالها كلها امر كب من وجودها هو مادتها
ومن مهيته هي صورتها فاذا خلق سبحانه وجود شيء بقي في خزائن جنسه او نوعه او امثاله
غير مميز ولا مخصص ولا متشخص بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها وكالحرف في مداد
الدواة ولم يكن متعينا لذلك الشيء في نفسه ولا عند احد من الخلق حتى يلبسه
الفاعل عز وجل ما قدر له من الصور المتشخصة والحدود المعينة كما قال ع في اي صورة
ما شاء ركبك فاذا لبس الكسوة ظهر في الاعيان وهكذا كل حصة من جنس او نوع بل
حقيقة هذه الموجودات كلها حصص من اجناسها تميزت بالفصول التي هي الصور النوعية
او حصص من الانواع تميزت بالحدود الهندسية والهيئات الشخصية بل حقيقة تلك
الموجودات عند من ينظر بنور الله اجزاء من كل الجزئيات من كلي وانما هي كما في الباب
والصنم والسرير من اجزاء الخشب تميزت بالصور وعلى كل فرض فان كل موجود منها فانما
كان له تحققه وتعينه وذلك موقوف على هذه المعينات وهي اشياء وما كونها انما
الا تحققها في مقاماتها وفي انفسها هي موجودات ومعينات نوعية فهي كحصص الخشب
فانها في انفسها موجودات ومعينات نوعية ثم تميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية
فالتميزات النوعية والتميزات الشخصية على نمط واحد واذا تخصصت عن حصصها وجودها
كلها موجودات موصوفة وموجودات صفتية وليس فيها شيء غير هذين اذ ما ليس
بموجود ليس بشيء وان كان وجود كل شيء بحسبه وما يظن انه محض عدم نحو انكار

شيئا هو موجود مخلوق لغيره والا لا شيء ولا عبارة عنه ودعوى امتزاج شيء بلا شيء
او تركيبه منه ومن لا شيء باطلة اذ الامتزاج والتركيب انما يكون من الموجودات وحيث
ذهب المص الى ان الوجودات المشوبة هي ذوات انفسها على ما هي عليه قبل الشوب
وانما عرض لها ما الحقها من عوارض مراتب تنزلاتها للرتبة لا انها فعليه ان تكون
ما يصدق عليه الشيئية وجودا بعينه وكل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود
لذاته كالهواء في الماء في الثلج فيساوي جميع الاشياء فلا يكون للتخصيص فائدة بل على
قوله كل شيء ازلي وانما ينسب الحدوث والامكان للافراد المشوبة من حيث لحوق
عوارض المراتب لها وكل شيء سواها غير محدث الذات وانما نسب اليه الحدوث للعوارض
وعلى قولنا تبعا للقواعد والبيانات كل شيء سوى الذات الحق عز وجل حادث لا من شيء
اي لم يكن مادته ماخوذة من شيء قبله غير مخترع المادة ليكون مصنوعا من غير مصنوع
فكل شيء سواها لم يكن مذكورا قبل جعله ممكنا لا بكون ولا بامكان ولا بعلم ولم يكن مذكورا
قبل كونه الا بامكانه قال تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا والذي
يزعم المص انه غير الوجود ما هو حتى نعرفه فان كان قوله حقا بان الوجود هو حقيقة كل شيء
فليس شيء غيره وان كان شيء ثبت غير الوجود فالوجود لا يكون حقيقة لشيء فقوله هو
الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء يلزم عليه ان هنا اشياء غير
الوجود وقد بينا ان الامور الذهنية والاعتبارية واما انها ان لم تكن اشياء موجودة
لم تكن اشياء تشوب غيرها ولا يلزمنا ما يتوهم انها غير موجودة او انها موجودة بالوجود
فان الوجود موجود ولا يقال انما وجد بنفسه وغيره وجد به لان قولك انه وجد بنفسه

اتريد به انه هو الايجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول ام تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك
ما نقول انه المادة فانه ذلك ان الصورة في المرآة تقومت بمادتها فاذا قلت تقومت
بنفس شبح المقابل للمرآة وهو وجودها قلت هذا صحيح ولكن تعرف كيفية التقوم وبأي
شيء كان ام لا فان كنت تعرف ذلك وجب عليك القول بما نقول وان كنت لا تعرف فاذا
البيان وسبحانه المستعان قد ذكرنا ذلك مرارا الا انه لغموضه وعدم السماع اكثر الابصار
اليه خفي قبل البيان وبعده والان اذكر ان الشيء يتقوم في بقائه بما يتقوم به في ابتدائه
وفي الابتداء تقومه بمادته وصورته واما ان هذه الصورة في المرآة وتمثل بها البيان
اما مادة الصورة في المرآة فهي ظل المقابل المشرق على المرآة المنفصل ولم نرد بالمنفصل
حصول الانفصال فيه وعدم اتصاله بالمقابل لانه ظل له ولو انفصل عنه فني وانما نريد
ان الهيئة المتصلة بالمقابل المتقومة به قيام عروض لم تكن هي التي في المرآة بل التي في
المرآة ظلها فهو متقوم بالمقابل اعني ذا الظل تقوم صدور ومتقوم بالمرآة تقوم
عروض وهيئة الصورة صورتها اي هي هيئة المرآة من الكبر والصفاء والبياض والاستقامة
ومقابلها وقد قلنا ان مادتها التي هي ظل القائمة بالمقابل قائمة بما في المقابل قيام
صدور واشراق فهي دائمة الاشراق والافاضة كدوام المقابلة والمرآة دائمة الانتزاع
بقابليتها والاستفاضة فكل بقائها ودوامها كاول حصولها ولم ارد التشبيه اصلا
لا للتعبير بل المراد ان جميع احوالها في دوامها حال واحد يعني كل آن افاد اشراقها
افاضتها وانتزاعها واستفاضتها اذ ما به الكون من المدد وكل مصنوع لا يتوقف الا على
العلل الاربع الفاعلية وهي فعل الفاعل وهذه لا تنقل في حيز المحدث ولا في مفهوم

لانه كحركة يد الكاتب لا مدخل في هوية الكتابة ولا في مفهومها والمادية والصورية ولا
هويته غيرهما ولا مفهوم له عن غيرهما والغائية كالاولى اذ هما لوازم الوجود اى
التحقق والثانية والثالثة للماهية بمعنى ان الشى حقيقته وهويته جميعا لم ينفك
عنها شى منهما واما الاولى والرابعة فخارجتان عن حقيقة الشى بحقيقتها نعم
هيئة صورة هيئة الاولى وصلوح هيئة الرابعة فالايجاد اى الاحداث عن الاولى
والنزول والتشكيل من الثانية والثالثة ومعنى بالعلة الثانية الموصوفية
وبالثالثة الصفتية فان فهمت كلامى هذا فهمت القيومية وجابر النفوس والا
فالى الله ترجع الامور وقوله وهو اظهر الموجودات واوضحها الى آخره يعنى ان
الموجودات آثار والافعال وان ظهرت فانما ظهورها من فاضل ظهوره وهو بها
ظاهر وبانه محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال امير المؤمنين ع
لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها اليها حاكمها هو وانما كان اظهر
من كل شى لان كل شى اثر ظهوره والآثار والصفات مع انها هى الظاهرة تضمحل في ظهور
الموصوف مثل ما اذا اردت ان اخاطبك فانى لا اتمكن ان اوصل اليك الا بواسطة
صفتك لانها اقرب الى من ذاتك لظهورها فاقول يا قاعد فاخاطبك بالقعود مع
انى غير ملتفت اليه الا بالعرض ولم اقصد وانما المقصود انت لما اريد منك لا من الصفة
مع انك قد غيبتها لشدة ظهورك بها فانت اظهر عندى وعندك وعند كل من يسمع
كلامى من صفتك وانما ذكر صفتك بالعرض اذ القعود اثر من فعلك ولو كان اظهر
منك لكان هو المطلوب لك لانه اذا اجتمع في مقام او رتبة ظاهر واظهر صرف الخطاب الى احدهما

عن الغير ومن الآخر وبه كان الاظهر هو المظهر للظاهر واليه الاشارة بقول سيد الشهداء
عليه السلام على ما نقله بعضهم المحققين في دعاء يوم عرفة قال أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك
حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون
الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل
له من حبك نصيبا ومع كمال ذلك لا يخفى على احد كيف يخفى على احد ولكن الاحد الا
بالكنه عز وجل لفرط ظهوره لعدم نهاية لظهوره لانه اظهر من نفسك لنفسك ظهورا ذاتيا
ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والاذهان وغيرهما لعدم امكان اجتماعها معه
في رتبة والمدرك لا شيء يجتمع معه ويلتقي به احتجب بها عنها كما قال علي عليه السلام وبها
امتنع منها وروي عن النبي صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها
لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولما تجلى نور بجزء من شعاع نور العظمة
والسر الحادثين للجبل الموسوي جعله دكا وخر موسى صعقا وروي انه بقدر الدرهم وروي
انه بقدر ثقب الابرة وفي صحيحة عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام في من يدعي الرؤية قال ذاكرت
ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي
والكرسي جزء من سبعين جزءا من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءا من نور
الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر فان كانوا صادقين فليملؤوا اعينهم من الشمس
ليس دونها سحاب اقول والمراد من الستر اول معلول صدر من فعله تعالى فاذا كان
فاذا كان نور الشمس جزءا من ستة عشر الف الف وثمانية الاف الف وثمان مائة الف
من نور الستر الذي هو شعاع السر وهو جزء من سبعين جزءا من السر فيكون نور الشمس

حين امو هائه واثنين وبكشتي الف الف الف وخمسمائة وخمسة وستين الف الف
وستمائة الف جزء من الستر والسرائر فعلمه وحلوه ومتعلقه او لم يكن في الاكوان
قبل ان الفعل اسع تفضل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الابصار لشدة نورها ووضوح
ظهورها فكيف تدرك في ظهوره سبحانه ولهذا كان عز جلاله كان اعبد المرتضى و
مولانا وسيدنا الرضا كنهه تفريق بينه وبين خلقه كانت حيثية حقانية عن كل ما لك
سواه بعينها عين ظهوره لكل من يراه واتاه وقول المه تحيثية حقانية مع انه
لا يحويه اطلاق الحيثيات والجهات انما هو للتعبير والتعريف وقوله وعلى هذا ينبني
مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا يريد به ان ابتناء التوحيد وفتح مغلق
ابوابه على نهج السداد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب ولا يصح
التشارك في هذا المفهوم مع لحاظ اخذ الخلوص عن الشوب بالنقائص والاعدام وانما
يصح التشارك في اصل الحقيقة والحاصل مبنى التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود
بل وحدة الموجود وان كان باعتبار وقد يقول بعضهم انا الله بلا انا واما نحن فعندنا
هذا مبنى الشرك كما نطق به القرآن المجيد في قوله عز وجل وجعلوا له من عباده جزءا ان
الانسان لكفور مبين وقوله عز وجل وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا اي مجانسة
ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع ويصدق ذلك
على وجه ظاهر ووجه خفي اما الوجه الظاهر فجعل وجود الحق ووجود الخلق واحدا
بحسب الحقيقة واحدة واما الوجه الخفي فجعل وجود الحق الذاتي ووجود الخلق مقولا
عليهما بالاشتراك المعنوي بل اللفظي اذا اريد بالوجود فيهما الحقيقي الذي هو حقيقة

الوجود سواء جعل وجود الخلق محدثا مخترعا او شرك بين الوجودين بالمعنى للزوم كونهما
من حقيقة واحدة او باللفظ لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ام جعل قدمها
باي نحو من انحاء مقاصدهم كما تقدم منهم لو اطلق عليها لفظ الوجود من باب التسمية في التعريف
والتبيين او اوردته الهام المطلق الاشراعي وكان عين به في الواجب الحق عز وعلا عنوانا لم يكن
به باس قال ـــ قاعدة صفاته عين ذاته لا كما تقول الاشاعرة من اثبات تعددها
في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالت المعتزلة من نفي مفهوماتها واثبات
اثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعض فانه نوع التعطيل
والتشبيه بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الامة الوسطى الذين لا يلحقهم الغالي
ولا يفوتهم المقصر اقول ـــ اعلم ان المعروف من مذهب اهل البيت ع عينية صفاته تعالى
بمعنى انها هي عز وجل وهو مذهب اتباعهم من شيعتهم وهذا عندهم مما لا ريب فيه الا ان كلا
منهم تكلم في معنى ذلك فذهب جل اهل الظاهر منهم من محققي المتكلمين ان قال معانيها
ومفاهيمها الى نفي اضدادها بمعنى انه ذات ليست ميتة وعالمة ليست بجاهلة و
قادرة ليست بعاجزة وهكذا كلامهم في باقي صفاته الثبوتية وذلك انهم قالوا اذا لم يرجعها
الى نفي اضدادها فاما ان يجعل لها مفاهيم متغايرة ومغايرة لمفهوم الذات او لا فان
كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة كان خلوها منها قبل كونها او على الحالين يكون
محتاجا الى الغير وان لم يجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه لشيء فلا بد
من ارجاع مفاهيمها الى نفي اضدادها ومنهم من قال بكونها عين ذاته ولم يرجع في ذلك
الى شيء واحتجاج قوله او كمال توحيده نفي الصفات عنه ونحو بعض دعواتهم ونظام توحيده

ونفى الصفات عنه ومعنى الروايتين من النفى زيادتها على الذات بل هى الذات وانما

تغايرت اسمآؤها وتكثرت وباعتبار تغايره متعلقاتها وتكثرها ونحن نقول بهذا

ونشربه شرباً شافياً اشرب من شرب من كوثره شربة لم يظمأ ابداً وذلك مما

دلونا عليه لما قولهم صلى الله عليهم وكان ابو حنيفة ممن يرى انه قد يحصل التوحيد لبعض

الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها وهؤلآء سائر اتباعهم وهو توحيد

الجملة وهو ان يقولوا الله سبحانه واحد وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها

وانها عين ذاته من غير ان يتدبروا فى ذلك المعنى الاتحاد او التعدد وقولهم بالاتحاد

ولو ابتداهم العارف بشيئ لانهم ذاهبون الى التعدد معنى والاتحاد لفظاً حتى ان

الطبرسى رحمه الله فى تفسير جامع الجوامع قال فى قوله تع وهو معهم اينما كانوا قال ما لفظه

يعنى معهم بعلمه فكانه شاهدهم وانما قال بعلمه حذراً من ان يقول بذاته فيلزم

المحذور من الاجتماع مع خلقه والمحاية كما يخوّبهم الامكنة فعدل الى

انه معهم بعلمه لا بذاته وهو صريح فى ارادة تغاير العلم الذات

الا انه قائل بالاتحاد ولكن صادامرا قائلين بالتوحيد ثم موصوفه

بتوحيد الجملة يعنى انه تع واحد وهذه ليست الهة وانما هى صفاته وليس

الا هو كما ان الثلثة تدّعى ان الله ثالث ثلاثة وهى موحدة فيصدق

على اهل هذا القول القول بالتوحيد الا ان كان هنا التوحيد نفى

الصفات بهذا المعنى الذى يريد هؤلاء لانه فى الحقيقة قول

مجتهد د ولهذا قال ع لشهادة ان كل صفة انها غير الموصوف وشهادة

والصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع

الحادث واما قولهم عليهم السلام ونظام توحيده نفي الصفات عنه فهو ظاهر واما

مراد الخصيصين من شيعة الائمة عليهم السلام فهو انه سبحانه ونحو واحد بسيط احدي المعنى

لا مكثر في ذاته لا لفظا ولا معنى ولا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر ولا في

الفرض والاعتبار بل هو مع بكل لحاظ في كل حال واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهى

في كل شئ لغناه وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه وآثار فعله كثيرة متعددة

وكل شئ منها لا يكون الا بعلمه ومشيته وارادته وقدره وقضائه وباذنه منه تعالى

واجل وكتاب فاذا كان صوت ما خلق فهو حاضر لديه فيقال انه علم ما نقر وخلقه

سماع فهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضرا لديه في مكان

حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه المسموع وصفه بالسميع واذا لحظت ما

هنالك لم تجد الا الذات الكاملة واذا كان لون او مقدار مما خلق فهو حاضر لديه

فهو مدرك له عالم به فيقال انه علم ما نقر في الخلاق ثم سماع فهم نحو انه بصير لادراكه الموجود

المبصر من اللون والمقدار لا يكون شئ منها الا حاضرا لديه في المكان الذي حل فيه

والوقت الذي حصل فيه فباعتبار ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئي وصفه

بالبصير وهنالك ليس الا ذاته المقدسة الكاملة وهكذا سائر الصفات فما

ادركه لك عند وجود الشئ المدرك بفتح الراء انما هو تعلق الادراك وهو قد يعد

عليه فيسمى هذا الواقع المتجدد عند وجود متعلقه بعض ما بين لخلقه فانه تعالى

بين لهم ان الادراك للصوت اسمه سمع والموصوف به سميع وادراك اللون اسمه

بصر والموصوف به بصير وهكذا اذا لحظت للموصوف لم يكن شئ الا انه

مدرك وادراكه المتعلق بالمدرك بفتح الراء حادث بحدوثه وهو قبل هذا

التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته بمعنى انه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع

الذى اذا وجد الصوت تعلق به فهو سميع قبل كلام عمرو فاذا تكلم عمرو تعلق

اسمع زيد بكلام عمرو فزيد هو السميع وهو البصير اى اذا وجد لون ابصره

وليس بعض زيد ما يدرك الاصوات وبعضه بصيرا يدرك الالوان وانما السميع

البصير العليم هو ذات زيد تكثرت الاسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات

فكذلك ما نحن فيه وانما قلت هو سبحانه سميع بصير عليم قادر وكثرت اسمائه

الصفاتية باعتبار تكثر متعلقات ادراكه فانما قلت صفاته تع التى وصف بها

نفسه حى عالم سميع بصير قادر فزيد باعتبار تعلق تسلط سبحانه بالحيوة و

المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور وان تعلقت هذه الصفات منفية عن

ذاته فنبينا انه ليس هناك الا ذات كاملة متسلطة لا غير وليس هناك اشياء

متغايرة لذاته بكل اعتبار الا انك تصفه بالسمع بلحاظ انه مدرك الاصوات

وتصفه بالبصر لانه مدرك المبصرات فصح قولك ان صفاته عين ذاته وتريد انه

ما اسمعه به من شئ فانما هو ذاته لا غير وصح قولك بنفى الصفات عنه وتريد

انه ليس الا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته ومعنى ونظام نفى

حيث نفى الصفات عنه ثم اعلم انه تع سميع قبل المسموع لان المسموع حادث وسمعه

هو ذاته ومعنى ذاته ذلك اذا قلت سميع بالصوت ان السمع تعلق بالصوت ولا تعلق

الا اذا كان شيئاً في الازل لم يكن شيئاً الا الله الواحد القهار الحي المبين فلا بد ان يكون
السمع يتعلق بالمسموع بعد وجوده وبأي نحو من انحاء الوجود لم يكن كلامي واصواتي
شيء منها متصفاً بشيء من تلك الانحاء في الازل والا لكان كلامي مع الله في الازل
تعالى الله ولا يصح ايضاً ان يكون في الازل ليس بسميع فيكون فاقداً لكماله فيجب
ان يكون جميع معاني صفاته حاصلة له في الازل وهي ذاته سبحانه فاذا وجد شيء من
المتعلقات تعلق به الادراك ولذا نقول قولك هو تعالى عالم بها في الازل اذ ليس
شيء منها في الازل ليكون عالماً به وقولك هو تعالى عالم في الازل بها في الحدوث
صحيح لانه في الازل عالم لان علمه ذاته ومعلومه حادث فيعلمها حين وجدت في
امكنة حدودها وازمنة وجودها ولو قلت انه عالم بشيء ولا شيء كان جهلاً الا ترى
انك اذا قلت اعلم ان في بيتك شيئاً ولم يكن في بيتك شيء انك جاهل لانك ادعيت
علم شيء ولا شيء فلا يلزم من قولنا قولك انه تعالى عالم بها في الازل باطل تحصيله بل العلم
الا يكون عالماً بها في الازل لعدم وجودها في الازل والعالم لم يتعلق بشيء ودعوى
التعلق حينئذ باطلة وان كان العلم وهو ذاته تعالى موجوداً في الازل الا ان المعلوم هو في
انه ليس في الازل وهذا هو قول امامنا جعفر بن محمد ع كان الله ربنا عز وجل والعلم
ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا
مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع
والبصر على المبصر والقدرة على المقدور فتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك
بهذا النور في هذا الطريق المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وفي

لهذا اسمه وهي قوله وقع العلم على المعلوم فيه تنبيه على ان العلم يقع على المعلوم

ويطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له

او غير مقترن به لم يكن العلم علماً ولم يكن المعلوم معلوماً وهذا مما اختلف فيه والذي اقوله

بتعبير فاذا احكمت بان صفات الله عين ذاته اي هو هو فقولك وقع العلم منه على

المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع الذات عليه على النحو

محتمل مرضي ان يكون للامام ع يريد انه وقع عليه على المعلوم وطابقه واقترن به

او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث ولا يلزم من هذا القول بانه لم يعلم

او انه ما فهم الكلام ولا يدري ما يقول وما يلزمه فان كنت مؤمناً تبرهم ف

علم منهم فانك بلما اتهم عقيدتهم قلت هو عالم بنفسه وبما يقع عليه ويقع على

جهة الحقيقة والامكانية وعالم بما قال وانه يريد ان التعلق والوقوع والمطابقة

والاقتران انما هي العلم الحادث الاشراقي الذي يوجد بوجود المعلوم بل نفس

هذا العلم هو ذات المعلوم وليس هو القديم الذي هو الله سبحانه فان العلم المتعلق

بما سواه او مطابق له هو الاشراقي الحادث كما قاله على حكاية عن قول موسى ع في جوابه

لفرعون حين قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي

ولا ينسى ولا نتوهم من ان هذا القول يلزم منه خلوه من العلم او يلزم كونه جاهلا

كما ذكرنا قبل هذا فانه لا يكون خلواً منه ذاته ان علم القديم هو هو وهو العلم الكامل

المطلق واما العلم بالحوادث فذاته عز وجل خلو منه لانه انما هو كالامكاني وكل كائن

فهو ناقص لا يجوز ان يكون هو الله تعالى لم يكن ملكه خلوا منه هذا العلم اعني العلم بها

اي المقترن بالمعلوم والمطابق له والواقع عليه والا لم يكن علما لما هو كما هو وهو
حادث كالمخلوق والله سبحانه هو خالقه وخالق كل شيء وهذا العلم له مراتب اعلاها
العلم الامكاني المتعلق بامكانات جميع الاشياء مما كان ومما يكون ومما لا يكون ولو
كان انما يكون اذا شاء ان يكون وهذا هو العلم الذي قال تعالى في وصف ما به الخلق لا
يحيطون بشيء منه الا اذا كونه قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي لا يحيط احد
من خلقه بشيء من تكوين ما يكون تكوينه الا بما شاء تكوينه اي كونه او اخترع بان يكونه مثل
امكان زيدا وجعله سبحانه على وجه كلي غير متناهي الافراد مثلا ان يخلقه زيدا او عمروا
او حجرا او شجرا او ارضا او سماء او ملكا او نبيا او شيطانا او جبلا او نارا او ماء
وهكذا الى ما لا نهاية له فاذا احدث زيدا كان قد احدث فردا منها فزيد هو فرد من افراد الامكان
الكلي فلو شاء مع خلقه ما شاء كاملا والعلم احد من المخلوقات اي شيء يخلق منها الا بما شاء
او يخبر بانه يخلقه كذا ودون هذه من مراتب العلم الامكاني العلم الكوني وهو مايه الوجود
والكون ثم العلم الزيتي اي المنسوب الى قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار وهو الارض الميتة والارض الجرز والقابليات والاستعدادات ثم العلم العقلي اي
المعاني ثم العلم الروحاني اي الرقائق اعني مبادي المقصود ثم العلم النفسي اي الصور الجوهرية
وهو اللوح المحفوظ ثم العلم الطبعاني اي الطبع بفتح الياء ثم العلم الهيولاني اي الحصص
المادية ثم العلم البرزخي اي الصور الشبحية الظلية ثم العلم الجسماني اي الحصولات في
المحققات الجسمانية وهكذا وكل شيء من خلقه من وجوهها وعلم له سبحانه حادث
اعلى الجميع واعظم واشرفه واتمه واشده احاطة بلا غاية ولا نهاية هو العلم الامكاني

كما قلنا وتعدادنا هاهنا على جهة التمثيل والا فهي من حيث اجناسها الكلية الف الف علم ولو
لوحظ الانواع والاصناف والافراد لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله
مددا والحاصل ان التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق بمبادي الباب المفعولات من
صفات الافعال فكما يكون وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله
فالصفة متعلقة بمبدئها من فعل زيد بمن فعله بيان والبيانية في وصف زيد
باسم الفاعل يعني بالكاتب لاشتقاقه من الفعل واثره كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك
الصفات من حيث صدور متعلقاتها التي بها سميت وبها ذكرت من اثر فعل الله
هو مبدأ اشتقاقها من حيث التعلق والاقتران تثبت الصفات منوطة بمباديها
لا من حيث كان معناها الاصلي ذات المقدسة عز وجل فهو الحق الكامل المطلق
وفعله مبدأ لما اتصف به لتعريف عباده من الصفات فافهم وقوله لا كما تقول الاشاعرة
الخ اعلم ان الناس اختلفوا في صفاته تعالى فاتفقت الاشاعرة على ان لله صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته واثبتوا قدماء مع الله تعالى قال شارح المحصل الرازي اولها وهي
الحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة والارادة والكلام والادراك فتكون
القدماء مع الذات تسعة وقال شارح المحصل ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا
والشيخ ابو الحسن الاشعري اولا الى ان القدم صفة زائدة على ذات القديم بالمبادي
سبحانه وكذا الوجه من غير تجسيم فجعلوا القدماء كثيرة وقد قام الاتفاق على
نفي قديم ليس هو ذات الله تعالى وصفاته بما هو مقرر في ادلة التمانع واما ذات الله تعالى
فهي قديمة لوجوب وجودها الذاتي واما صفاته فهي فرعية غير مستقلة بنفسها

بل يستند اليه لا انها عندهم معان لا تبع قديمة وهي مبادي المحمولات على ذاته ولهذا لا ينفر تعددها

وقدمها لان ادلة التمانع لا تدل الا على نفي الهين قادرين على الاستقلال ولا تدل على نفي

صفات للذات الواحدة لانها من حيث مفاهيمها المتعددة كالتعدد للذات الواحدة و

ادلة التمانع لا تدل على نفي كمالات الذات وان كانت متغايرة وامثال هذه الكلمات

الباطلة فان ادلة التمانع مبنية على فرض قيام مغاير والصفة التي يدعونها انها

مغايرة للذات في الازل انها الحكم القديم المغاير الذي يصح عليه التمانع ويصدق عليه

ادلته ومع ذلك فلم تختص ادلة التوحيد في ادلة التمانع بل تكون في دليل الفرجة

الذي ذكره الصادق (ع) وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز

وان لم تكن مغايرة للذات فهو العينية التي بني عليها حكم التوحيد عند اهل التوحيد

لكن الاشاعرة يدعون التوحيد مع اثبات هذه المعاني الكثيرة المتغايرة المغايرة

للذات ويزعمون انها معاني الذات وانها مبادي المحمولات على الذات كالعلم فانه

يشتق منه العالم المحمول على الذات فنقول انه عالم وكالقدرة المشتقة منها القادر

المحمول على الذات فنقول انه قادر ولان الذات متوقفة عليها فنفيها يستلزم نفي

الذات ويزعمون انها لو كانت حادثة لكان محتاجا في اظهار اثاره كالاثر الى المخلوق و

لكان فاقدا لها قبل ايجادها ولكان محلا للغير ويلزمهم ان جعلها معاني الذات يستلزم

لكون الذات هي الجملة المتألفة من الامور المتغايرة ولا معنى للمركب الا الذي لا يوجد كل

في الذهن او في الخارج او في نفس الامر الا احادا سواء كان ثبوته في احد الثلثة

بالوجود والتحقق ام بالتعقل والتصور ام بالفرض والتجويز والاحتمال الا هذا

اى لا نعنى بالمركب الذى لا ينحصر وعلى مقام الحق مع الامكان كذلك وما اشبه وصحة حملها

على الذات دليل المغايرة للحقيقة اذ لا يحمل الشئ على نفسه واما صحة ذلك عندنا مع

قولنا بالعينية فلانا لا نعنى بمفهوم شئ منها اذا اردنا حملها على الذات القديم الا الذات التى

جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحد هو مفهوم الذات البحت

البسيط ولا يحمل شئ منها اذا قصد به القديم على الذات فقط اذ لا يحمل الشئ على نفسه

مع لحاظ الاتحاد من كل جهة بكل اعتبار اللهم الا ان نقصد به المعنى الحادث اعنى صفات

الافعال فانها معانيه بمعنى معانى افعالكم قائم وضارب بالنسبة الى زيد فاذا

قلنا الله عالم واردنا المحمول القديم كان معنى كلامنا الله علم يعنى ان ذاته علمية

ويكون نحو قولنا زيد زيد فانا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة ما وهى بحسب الوجه الاتحاد

وتوهم التعدد بان ظن ان زيدا المذكور غير زيد المعلوم فنبين له فنقول زيد زيد اى

زيد المسؤل عنه او المذكور زيد المعلوم فكذلك نقول الله عالم اى علم بمعنى ان

المسؤل عنه او المذكور علم او عالم ويكون الحمل اوليا ذاتيا اى المفيد للاتحاد بحسب

المعنى والمفهوم نعم لو اردنا بالمحمول الحادث كالقول فى المختص بالحادث ايضا اذ نقول

الله عالم بكل شئ وقادر على كل شئ كان مرادنا بالمحمول معنى فعليا فان عالم وقادر فى

الثانى لا يصح حمله على الذات بالحمل الاولى الذاتى لانهما اسماء الافعال ومفهومها

ومعناهما مقترنان باثارهما مطابقان لما يقابلهما فى الحقيقة متحدان بها وملزمهم على

جعلها مبادى المحمولات على الذات ما اشرنا اليه من ان حملها على الذات ان كان

حملا اوليا ذاتيا يستلزم الاتحاد والقول بالعينية وان كان حملا بالمتعارف لزم

لزم القول بتركيب الذات في الفعل الذي هو ظرف التحليل اذ الاتحاد الحاصل من الحمل
المتغايرين انما هو في الوجود على دعوى كثير من المحققين والاتحاد في الوجود لا ينافي التركب
في غير الوجود لان الاتحاد فيه اعتباري وهو لا ينافي التركيب مطلقا كما هو الحق ويلزمهم
كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة وعدم تناهي الحاجة مع فرض القدم وعدم صلوحها
للايجاد بدون توسط الفعل ثم الفاعل للاثار بالفعل هل هو الذات فيستغني عنها
في ايجاد الاثار ويلزمها النقص او عدم الحاجة الى القديم نقص فيه لذاته ام هي الفاعل
فيستغني عن الذات فيقع النقص على الكامل المطلق ام هما معا فلا يكون واحد منهما
بملزقا ام احدهما بالامر فتدخل الحاجة على الفاعل الى الواسطة او النقص على الواسطة
وقوله ولا كما قالت المعتزلة من نفي مفهومها بنفيها وابساوا ثبات اثارها وجعل الذات نائبة
منابها مبني به ان اعتقادنا انه ليس كما قالت الاشاعرة من مغايرتها للذات وانه
من لزوم فاعل الاثار بها مع تحقيق قدمها وقدمها ولا ليس كما قالت المعتزلة من نفي
مفهومها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة وانما هي ثبوت لا حواله لا توصف بالوجود ولا
بالعدم ولا بغيرها من المتقابلات اي لا واجبة ولا ممكنة ولا قديمة ولا حادثة ولا مجامعة
لغيره ولا مفارقة وهي عندهم معلولات للمعاني التي اثبتها الاشعري فالمعاني كالعلم
بالقدرة والاحوال كالعالمية والمعلومية والقادرية اذ القادرية مشتقة من القدرة
وابو هاشم من المعتزلة جعل الاحوال اربعة القادرية والعالمية والحيية والموجودية
وجعل هذه الاربعة معللة بحالة خامسة تسمى الالوهية وبناء ذلك منه على ان
الذوات كلها متساوية في الذاتية فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهية لما كان

اولى من غير هذه الصفات وزعمان هذه الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع استنع

فقد اتفق الاشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة ثابتة في الازل مع مغايرتها

للذات واما باقي المعتزلة فقالوا بالاحوال كلها اي حال من احوال الصفات التي ليست

لخصوص هذه الخمسة وقالوا هي ليست موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة

وليست هي اياه عز وجل ولا غيره وما اشبه ذلك من المتقابلين وقالوا لا معنى للقديم

الا ذلك وهو كونه امورا كثيرة في الازل والطال هذا قول مثبتي الاحوال كابي هاشم

وتابعيه الذين اثبتوا الخمسة المذكورة واما غيرهم فلم يثبتوا شيئا من الاحوال ولم

ينفوه وعلى هذا لا يقولون انه لا معنى للقديم الا ذلك لان القديم الذي هو الذات

لم ينفوه بعدها الثبوت والاحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفية والحاصل ان ما

اختص به ابو هاشم واتباعه فالادلة المبطلة لما ذهب اليه الاشاعرة مبطلة

واما الباقون فاعتقدوا نفي جميع الصفات من حيث مفهوماتها اصلا واثبتوا انها

وجعلوا الذات نائبة في احداث الاثار منابها اي مناب الصفات زعما منهم ان كل

اي لا ثبات الاعتقاد هو جالس له في معنى مفهومه الاشتقاقي فالعلم نائبا عن

العلم والسمع انما نيابة السمع ولا نيابة العلم عن السمع ولا السمع عن العلم والبصر

واثبات مبادي تلك الاثار ان كان على جهة القدم تعدد القدماء على جهة الحدوث

يلزم احتياج القديم الى الحادث وخلوه عما هو محتاج اليه في حال ما وهو ما قبل حدوثه

فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والاثار بالحال المتوسط بين

النفي والاثبات حذرا من لزوم المحذور على القول بكل واحد منهما من القدم والحدوث

والوجود والعدم والاتحاد والتعدد وحيث كانت الاثار مجعولة والمجعول لابد له

من جاعل وكانت عللها غير موجودة وجب استناد كون الذات منشأ لما ينافي الايجاد

لسائر الاثار ويكون شيء ما غير ذات شيء صحيح يقوم عليه دليل بل مقتضى الادلة نفي جميع

ما قالوا فان اثباتهم الاحوال ان كان اثبتوا به شيئا لزمهم ما فروا منه فان الشيء

لابد من ان يكون قديما او حادثا وان سموه حالا فانه لابد من ذلك وعدم اثبات شيء

مع الذات الحق مع انه لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو لانه مع لا يحتاج الى شيء في ايجاد شيء اذ

الشيئية من شيئه والاثار مبدؤها بفعله دونها فانها وما هو به هي وليست من

اصل معه لان ذلك الاصل ان كان قديما لم يجز الايجاد معه منه اذ يلزم تغيير المنافي

للقدم وان القدم يأبى التغيير لذاته وان كان حادثا فنقلنا الكلام الى حصوله فيدور

او يتسلسل واما اختراعها اختراعا والتسليم هيئة اختراع قبولها منه وتصور بها

الاشتقاق هو من معنى ما اخترعها عليه فلا يحتاج في صدقها الى شيء اذ لا شيئية

لشيء مما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله والتسليم من هيئة اختراعه فلا

تحتاج الذات المقدسة في احداث الاثار الى ما اثبتوه من النيابة والاعمال على انها

اذا احدثتها بفعلها فهي اثارها اي اثار فعلها والنيابة لا تعقل الا مع اثبات المؤثر

النائب ان كان لذاته صالحا للتأثير استغنى عن غيره وان لم يكن صالحا لم يمكنه التأثير

بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه وتحققه ليكون متنائبا عنه فاعلا فاذا جوزوا

تأثيره على النيابة عما ليس بموجود فالواجب الحكم بكون فعله على جهة النيابة الا توهم

احد حقا انها امور يعقود مفاهيم تلك الصفات وحيثيتها ان حقا انها محض عدم وان

وان وصفه تعالى بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فتكون تسمية تلك الصفات بما سميت به انما هي من فعله لتلك المعاني لان هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقا كما يسمى زيدا كاتب وتصفه بحالة الكاتبية فان ذلك ليس الا باعتبار انه اشتقت من فعله الكتابة لان الكاتبية حال لذاته او ان الكاتب صفة لذاته وانما ذلك صفات فعله وبما ورد علينا عليهم السلام اعني اصحاب المعاني واصحاب الاحوال نعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى انا اذا وصفناه بعليم وقادر وسميع وبصير فانما اردنا المعنى الاول فلا نعني بتلك الاوصاف الا محض الذات البحت وان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت وان معانيها عين معنى الذات البحت ولا تكثر ولا تعدد ولا تغاير لا في الخارج ولا في نفس الامر ولا في التعقل ولا في الفرض والاعتبار بحال من الاحوال وانما وصفناه بذلك مع قولنا هنا تبعا لوصفه نفسه تعالى بذلك بعد قيام الدليل القطعي عندنا على ان مراده تعالى بوصف نفسه بذلك وصف نفسه لتعليم عباده بالوصاف افعاله كالكاتب والقائم والمتحرك والنائم في وصف زيد بها مع انها صفات افعاله والافعال محدثة في نفسها وانما تكثرت واختلفت اسماؤها باعتبار تكثر متعلقاتها واختلافها وليس مراد نا بقولنا ان صفاته عين ذاته ان صفاته مغايرة له بالمفهوم متحدة معه بالمعنى كما يريد المصنف في تحريكه في الكتاب الكبير ردا على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حيث قال المعترض اذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول فان المعروف المعترض لتوهم انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولي وهو لم من ان مرادهم

من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف فتم وبهذا تبينا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع التركيب والتعدد اذ في نفس الامر الفرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الازلية وبين الاشاعرة في قولهم بالتغاير والمغايرة لان التغاير عند الفريقين مستفاد من دلالة الفاظها ومعاني الالفاظ غير محصورة فيما تعرفه الاعراب بل قد تتعدد المعاني التي يوضع اللفظ لها والعالم بها يعبر عن مقصوده باشياء ولا مناسبة بين الحادث والقديم فيكون ما يدل على الحادث لا يدل على القديم لعدم التشابه بحال والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الافعال لتكون مغايرة بالمفهوم وانما مفهومها عين معناها ومفهومها مفهوم الذات البحت وليسا اثنين كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته وانما ذلك شيء واحد بمعنى واحد لا من جهة خصوص من الصور بل ليس الا شيء واحد لا اله الا هو العزيز الحكيم وكلامنا هنا في اثبات مرضيها ونفي ما يقابلها ليتعلمن بفهمه بالاستدلال القطعي بعدما بينا ان كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدد والحاجة والحدوث وانما نذكر ادلة ذلك مفصلا لان ذكر الدليل في كل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير مع انا نذكر ما يكفي الفاهم في كثير من المواضع وقد الم كما في اصل الوجود منه بعض يشير الى نفي مفاهيم الصفات وحقائقها مع اثبات آثارها وجعل الذات نائبة الصفات في احداث آثارها كما ذهب اليه المعتزلة اصل في الوجود الحق تع وجعل الذات نائبة منابها في الثبوت والتحقق كما ذهب اليه بعض الرواقيين ومنهم شيخ الاشراق ذهبوا الى ان الوجود في جميع الموجودات امور اعتبارية لا تحقق لشيء

منافی الخارج واما تحققها فی الخارج بنسبتها الیه لانه هو المتحقق فی الوجود فی الخارج
ربما ذهب بعض هؤلاء الی عدم تحققه فی الخارج وهی ثابتة مناب وجوده نعم والمصنف
قال ان القائلین بالاحوال ونفی ذواتها واثبات اثارها وان الذات الحق ثابتة مناب
تلك الاحوال فی اثبات اثارها فلم فی سخافة القول مثل حال النافین للوجود الحق
وان الذات ثابتة منابه فی التحقق لان المصنف ذهبا الی ان الحق نعم وجود بحت ولا ماهیة
له فقول هؤلاء عکس قولهم واولى اما القائل بنفی الوجوب واثبات الذات فلکلامه
توجیه بقرب من الصحة والمراد ان اراد بنفی ماهیة الواجب عدم ترکیبه من وجود وماهیة فلا وجه صح
والا فلا لانها هی الانیة والاینیة ولا ایادیه فی ذلك شیء الا انه هو الکبیر المتعال نعم هویته
هی ماهیته وهو حقیقته وهی وجوده بلا تعدد ولا تغایر الا فی الخارج ولا فی الذهن ولا
فی الذهن ولا فی نفس الامر ولا شیء مما تفرضه الاوهام واما توجیه کلام نافی الوجود
فی شأن الحق عز وجل فهو ان الوجود فی حق الواجب سبحانه وفی حق عباده لیس شیئا
غیر معنی التحقق الثبوت وقول هذا السواد الاعظم انه ذات وجوهر متحقق بنفسه وبه تحقق
ما سواه من الهویات والمواد والصور وهو مغایر لها وسار فیها وبه کل شیئیة من شیئیات
الذوات والصفات والجواهر والاعراض فشیء لا اصل له ولم یوضع هذا اللفظ لمعنی
جوهری وانما وضع لمعنی وصفی وقولهم اذا فتشت عنه وجدت ما ادرکت کل واحد منهم
انما هو ما اوحی الیه الامر بغیر تصور ولا برهان ذوقی اخذا الی دلیل الحکماء ثم ضم شیئا یقول
بعرفه بعضها فی بعض عباراتهم یشیرون الی شیء واما الصورة لك مثاله الصورة فی المرآة
شیء متحقق بالوجود وهو شیء اشرق من ظهور المقابل للمرآة سار فی الصورة کسریان الروح

في الجسد بل تحقق الصورة ونقومه به وهو مغاير لها وجوهر مهما هي في الحقيقة عارضة

عليه وامرهم هذا كله مبني على مسئلة وحدة الوجود ولهذا يستدلون بما ورد في الكتب

الالهية من نحو قوله ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا

وواذا سمعوا قول اصحابنا قالوا لو امر خلك قالوا انا الوجود لانه كره قلوب المحجوبين

وانما ذكر القلوب التي رفع الله عنها الحجب والاستار حتى شاهدوا الاسرار وقد

كشف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم هي المحجوبة عن الاسرار بغيابهم ومتابعتهم للاشرار

وترك الاقتداء بالانبياء والائمة الاطهار صلوات الله عليهم ما اختلف الليل والنهار

وانما اردت ان تتحقق صحة كلامي فتدبر في عباراتهم تجد ها لا تنطبق الا على المعنى

العام المصدري المعبر عنه بالفارسية بهست ولو عنوا بالوجود الذي هو عين المعنى

المصدري انه هو المادة كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا ولهذا نحن في عباراتنا

اذا كنا نجري في كلامنا على ما يفهم نعني به المادة على المعنى الاول كما تقدم او كون

الشيء اثر فعل الله على المعنى الثاني او المعنى المصدري فاذا عنينا به المادة صح ظاهرها

وباطنها لانها هي حقيقة الشيء وهي يتقوم تقوما ركنيا ولانه سبحانه عين الاشياء

بذواتها اي اولها صادرة عن فعل الله ومن هنا حيث ذهب الى ان الوجود حقيقة الشيء

وانه مغاير للمادة والصورة وجعل قولهم الانسان حيوان ناطق هو حد تام جامع

لجميع ذاتيات المحدود وانه حد للماهية لا للوجود قال عليه انه لو كان ذاتيا لما خرج عن الحد

التام او ان الحد غير تام مع اتفاقهم على انه تام مع انه انما جمع المادة التي هي الحيوان

والصورة التي هي الناطق لا غير ولو كان الوجود ذاتيا غيرهما الواجب اعتباره في الحد التام اولا

ولكن الاتفاق على ان هذا الحد ليس لخصوص ماهية الانسان دون وجوده بل هو حد للذات
بكل اعتباراتها فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير اليه حقيقة للانسان ومغايرا له لوجب
ذكره في الحد التام واذا ثبت انه يعبر به عن المادة وان المادة هي كنه الشيء وانها في كل
شيء بحسبه صح ان الحق سبحانه هو الذات المقدسة وان تلك الذات متحققة بذاتها
بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحققها بل بفاعل يحقق فعلها يحقق كل محقق
وجاز ان يقال انها نائبة مناب الوجود في تحقق ذاتها بذاتها وفي تحقق الاشياء
بفاعل يحققها اي يحقق فعلها وذلك على هذا فمن لا يعرف التحقق الا بالوجود
الذي يتوهمه حول الله تعالى عن التعطيل والتشبيه تشبيها بالحادث قول هؤلاء يلزم
منه التعطيل وقول الاشاعرة وقوله بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم الخاص يريد
ان كون صفاته عين ذاته مع على نحو لا يعلم الا الراسخون في العلم الذين هم الائمة الحق
الصادق عليها خير الاشياء اوسطها الذين لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية
في التوغل والرسوخ في العلم ولا يفوتهم المقصر اي لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة
الرسوخ وظاهر العبارتين بمعنى واحد ولو قال لم يلحقهم المقصر ولا يفوتهم الغالي لكان
لهما معنيان وكان الكلام الذي يريده ان كانت النسخة صحيحة ويحتمل حصول تغيير في
الكلام عن الناسخ والخطب سهل وانما الخطب عظيم في مراده بهؤلاء من هم فانه يعني مثل
الاعرابي والبسطامي والفارابي واشباههم من المصنفين فانهم هم الراسخون
في العلم عنده وذلك النحو الذي علموه من عينية الصفات على نوعين احدهما ما قال
عبد الكريم في الانسان الكامل واستشهاده واطنب فيه اجمالا ومفصلا بجميع

ذاتك بجميع صفاته ام جل قدراته ان يحاط بكنهه واطند الاحاطة بذاته حاشاك من
عماي وحاشاي ان تكون بل جاهله وبلاده من عنبرامة والظاهر ان مراده بقوله
بجميع صفاته انها مغايرة له في المعنى وفي المفهوم باعتبار وهي عينه من حيث وحدة
الوجود لانه في اول كتابه قال ان علم التصوف هذا مبني على مذهب السنة والجماعة
ومعلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة وقد سمعت مذهب الاشاعرة
فيكون الاتحاد في قوله بجميع صفاته من وحدة الوجود والا فهي من حيث هي في المفهوم
والمعنى والتحقق مغايرة للذات فلا فرق بينها وبين سائر الاشياء في المغايرة للذات
والاتحاد بها وهذا مما يصدق عليه ذلك النحو عند المص لقوله بوحدة الوجود في غيرها
ففيها بالطريق الاولى وان كان خصوص البحث هنا لا يريد هنا النوع الى تحادها
ثانيهما انها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الامر ومتحدة بالذات من حيث المصداق
نحو ما قرر في سائر الوجودات مع مهيتها في اتحادها بها في الخارج لانها مصاديق
لمهياتها تحمل تلك المهيات عليها في الخارج وهذه الوجودات وان حملت عندك على
المهيات في ظرف التحليل الذهني الا ان الواجب ليس له مهية عند المص لتعاكس الحمل
لاختلاف الظرفين ومفهومات صفاته عند المص وجودات فالحمل فيها بالحمل القائي
الاولى الغير المختلف في الظرفين والحاصل ان مراده الوجه الثاني من النحو المذكور
ويقال عليه ان الراسخين في العلم الحق لا يقولون بان الصفات الذاتية مغايرة للذات
بمفاهيمها اذ ليس لها مفهوم الا مفهوم الذات اذ لا يمكننا الحد في الاسماء كما مر انواعها
بل الحق انها في انفسها اذا اريد بها الصفات الذاتية غير مغايرة في المفهوم ولا معنا

للذات بل هي الفاظ مترادفة فذات العالم هو السميع وهو البصير والقدرة فكل صفة هي الاخرى

في المفهوم والمعنى وكل منها هي الذات فمن جهة انها الاخرى هذا اذا وصف بها او رد بعض

الصفة الصفة الصلاحية فرضا والا ففي الحقيقة لم يصف بها نفسه لان الوصفات

كان لم يحتج اليه وان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرف نفسه بالتعين

لعدم الفائدة في ذلك ولان ذلك خلاف ما هو عليه في غير حال لم لا يستحيل ان يكون

مدركا للغير وانما يصف نفسه لهم بما يمكن ان يعرفوه وهي صفات افعاله بها لهم ليمكن

ان يعرفوا مفهومها انشاء وينتهوا بها عليه بمعرفة آثارها وتعلقاتها الخلائق فما ادويها الذات

فانه يكون معنى اسما تعليم فذلك اسما لمنه على انا قد قدمنا انه ما وصف نفسه الا بصفات

الافعال اذ ليس في الازل صفة وموصوف واما في الازل ذات بحت هي الازل لا اله الا

هو العزيز الحكيم قال قاعدة علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة مع وصفه علم بكل شئ

لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اذ لو بقي شئ لم يكن ذلك العلم على ما به لم يكن هو حقيقة

العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه وحقيقة الشئ بما هو حقيقة الشئ غير ممتزجة بغيره

والا لم يخرج صميمه من القوة الى الفعل اقول قوله علمه بالاشياء حقيقة واحدة ان

اراد به ما يعرفه ولا نفهمه فحكمه عليه بانه حقيقة واحدة ليس بصحيح بل القياس التخميني يقتضي

التكثر لان ما كان متعلقه وحكمه مختلفا يجب ان يكون في نفسه كذلك والا لكان

مغايرا للمعلوم غير مطابق له واذا لم يطابق المعلوم كان جهلا ولان المعلوم ليس حقيقة

واحدة والعلم الاجمالي متعلق بالمعلوم الاجمالي وعلى هذا تبقى اشياء لم يكن عالما

بها وهي المعلومات التفصيلية فانه غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علما بوجه

وجعله نوعه فان قلت انما في الحقيقة واحدة وذلك غير مناف للتفصيليات قلت

لان التفصيليات انما كانت تفصيليات لاشتمالها على المعدودات المختلفات والعلم

باحد المختلفين لا يكون علما بالاخر بدون اختلاف وان وقع فانما يقع على الجهة التي

لها مثلا لو قلنا العلم حصول الاشياء للعالم لكان شاملا لحصولها حاضرة ويكون

حصول البائن واحضار الذي المعلوم مع العدد بان الحاصل اثنان واما انهما مختلفان

او مجد متفقان تعتبر داخل في شمول الحصول فيجامع العالم في تحصيل اللونين الى شيء

اخر غير الحصول الجامع لهما عن غير نوع الحصول فلا يكون العلم حقيقة واحدة بمعلومات

مختلفة الحقائق الا بجهة جامعة لها فلا بد ان يكون العلم مطابقا للمعلوم ومقتضى مطابقته

ان يكون العلم بالمتحد متحدا وبالمتكثر متكثرا وبالمختلف مختلفا وبالمجمل مجملا

وبالمفصل مفصلا ولا يمكن غيرها ولهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لا ينفتح

منفصلا في الاسرار الا بهذا العيان وياتي انشاء الله زيادة بيان توضح من غرفة الا

العيان وتكون المقالة صفا تدعي ذاته وانما هي المرتبطة بالمعلومات

وقع بين محذورات فان جعل العلم متكثرا متكثرة العلوم وهو عين الذات لزم

كون الذات البسيطة متكثرة وان جعل بكثرة غير متلزم المتكثر في الذات لم يقبل منه الا

بفرض مغايرة العلم للذات ولو في التعقل والفرض وقد نفى المغايرة فيهما وان جعلها

غير المرتبط خالف جعله اياه لا يريد الا المرتبطة ولا يعرف غيرها ولا يعني سواها فلم يجد

بدا من ان يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصح له دعوى العينية وان يحكم بشمول هذه الحقيقة

الواحدة من حيث وحدتها وعدم الاختلاف بها الكل شيء لئلا يلزمه التجهيل فورد عليه انه

لم يكن العلم مطابقا للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب لأن المعلوم اذا كان مختلفا متغايرا
متكثرا متعاقبا لا يطابقه ما ليس بمختلف ولا متغاير ولا متكثر ولا متعاقب واذا لم
يطابق فقد خالف اذ لا واسطة بينهما فيكون جهلا وان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة
في الخارج ونفس الامر فقد حكم بما لا يعلم اذ الحكم اذا خالف الواقع في نفس الامر مع ظهور
المخالفة عند الحاكم بالمثل والحكم الباطل بالصحة لا يجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمت
على زيد الموجود بانه معدوم مع عدم اطلاعه على حاله في الحقيقة لا يكون بحكمك معدوما
وهو موجود لان قوله ومع وحدته فهو عالم بكل شئ ان اراد فيه بهذه الوحدة الجنسية
او النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالاشياء الشخصية تخصيصا لا يصلح لما
تعلق يريد ان يتعلق بالجبار فان الجهات الشخصية من الحقيقة النوعية غير تلك الحقيقة
النوعية فان الحقيقة النوعية لا تتعلق بذاتها لا جلها ام بفرد من افرادها الا بالحقيقة الجهة
المخصصة بذلك المجرد او الفرد المتلبس بمشخصات ذلك الفرد او بالحقيقة الذاتية
المنتشرة في ساير الافراد على جهة النوع لا على جهة البدلية في الفرض الثاني يكون المعلوم
اجماليا كليا فتخرج جميع التفصيلات وتبقى غير معلومة حتى يريدها المص الا ان تكون به معلومة
ومن الفرض الاول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة التي هي الذات المقدسة عند
المص وانما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات المتعلقة
وهنا وان كان هو مذهب ائمة الهدى ع لان الصنفية ممتنع لان الصفة فعلية
حادثة ويلزم المص على مذهبه الا ان يكون البارى عز وجل عالما بكل شئ بذاته في الازل
وهذا وان كان مذهب ائمة الهدى عليهم السلام اذ التعلق بانه يتوسل بها الا انه يلزم منه

وجودها في الازل معه سبحانه وهو اجل واعز من ان يكون في الازل غيره وانما هو عالم

في الازل بها في اماكنها واوقاتها من الامكان فان العلم في الازل والمعلوم في الاكوان

فلا يجوز ان يقال هو عالم بها في الازل ويجب ان يعتقد انه عالم في الازل بها في الحدث

ثم يكون العلم هو وقوع العلم اي تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم

كما قال الصوفي فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وقد تقدم

الحديث فيه مطلق الا ان هذا مخالف لما يريد لما يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم

تعلق بها في الازل فان اراد المص من العلم ما يعرفه فقد اخطأ في جعله حقيقة واحدة

لانه مطابق للمعلوم والمعلوم متكثر مختلف فان لم يجعل العلم متكثرا مختلفا لم يكن العلم

مطابقا للمعلوم فقد اخطأ اما في جعله حقيقة واحدة او في جعل العلم غير مطابق

للمعلوم واخطأ ايضا في جعله ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لانه يلزم منه اما

جعل الذات مكتنهة له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم ويتكلم ويعرف عين ما لا يعرف ولا

يحاط به علما فيكون الحادث عين القديم فيلزم التجزية والتركيب او انقلاب الحقائق

وقوله لم يكن هو حقيقة العلم الخ يريد منه انه لو بقي شيء لم يكن معلوما لذلك العلم

لم يكن ذلك العلم علما مط فان العلم المطلق اي الذي لا يشوبه جهل بشيء هو الذي

لا يفوته شيء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم

كان غير مطلق بل بشيء دون شيء فيكون مشوبا بالجهل وهذا صحيح وقوله وحقيقة الشيء

بما هي حقيقة الشيء يعني به ان حقيقة الشيء بذاتها لا بشيء اخر مغاير لتلك الحقيقة غير

ممتزجة بغير ذلك الشيء صحيح لانه لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة لذاتها وقوله ولا

لم يخرج جميعه الى آخره يعني انه لو فقد شيئا ما فاته ذلك لعدم استكماله لما هو له لانه اذ لم
يخرج جميع ما به استكماله من القوة الى الفعل وهذا في الجملة والظاهر صحيح وفيه مناقشات لا فائدة
لذكرها نعم تمام الفائدة في واحدة وهي انه لو لم يخرج جميعه فان المصنف لا يقدر ولا يجوز
ان يقول لو لم يحط الله سبحانه بشيء من الاشياء لكان نعم لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل
لانه عز وجل شيء بسيط احدي المعنى لا يصح عليه اطلاق لفظ الكل من الجزئية والتبعيض
ولو في الفرض والعلم الذي هو عينه لا يصح عليه ذلك في الفرض كما قال لم يخرج جميعه
وليس ذلك الا لاجل ما يتوهم بينهما من المغايرة وانهما شيئان لكن القول بالتشبيه
يستلزم فسادا فيقال لدفع الفساد في برهان العلم عين الذات مع التفرقة بينهما
ومن هنا المعنى الذي في نفسه غير ما ادرجنا عليه ما سمعت سابقا على قولك حقيقة واحدة
ومع وحدته علم بكل شيء ويعني انه علم الابيض بما هو عليه من البياض والاسود بما
هو عليه من السواد والمتحرك بما هو عليه من السكون وهذه الحقائق المتباينة يطابقها
بوحدته وهذا لا يصح الا اذا التزم انه بنفسه العلم الاجمالي وبهذه الحيثية العلم
التفصيلي فيرد عليه ان تعلقه بكل فرد هل هو عين تعلقه بالآخر المباين له ام غيره
وكذا مطابقته لكل منهما فلما فرقوا بين الاجمالي والتفصيلي ونسبوا الاجمالي الى
الازل والتفصيلي الى الحوادث لزمهم اما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم
مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم
لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها عدم خروج التفصيلية واما تعدد التعلق
والمطابقة فتتعدد المعلومات وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية او تكثر الذات

عدم الاحاطة بالمعلومات فى الازل لتجددها وتعاقبها قال وقد مران علمه يرجع

الى وجوده فكما ان وجوده تع لا يشوب بعدم شئ من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذى

هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة من الاشياء لان ذاته مشئ الاشياء ومحقق الحقا

فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها اذ الشئ مع نفسه بالامكان ومع مشيئه

ومحققه بالوجوب ووجوب الشئ اكد من امكانه انتهى قوله وقد مران علمه يرجع الى

وجوده من جهة اعتبار العينية واتحاده بالذات معنى عند المص وعندنا الاتحاد

معنى ومفهوما او من جهة ان الوجود حقيقة وجوب اذ الامكان عدم وجود او امكان عدم

والعلم حقيقة وجود واجب اذ عدم العلم بشئ اما عدم وجود او امكان عدم تحصل

العلم بالوجود فى الوجود وجوبا وفى الامكان امكانا وقوله فكما ان وجوده لا يشوب

بعدم شئ الى اخره يشير به الى ما قرره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بناء على القول

بوحدة الوجود يعنى ان حقيقة الوجود هو الحق سبحانه وانه بوحدته هو كل الوجود

الذى فى الاشياء وقد قدمنا ابطال كلامه فيما سبق وقوله فكذلك علمه بذاته الى اخره

الى ان العلم هو الحضور وان علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته وان ذاته علمه بذاته لا يخلط

بعينيه شئ من الاشياء وهو صريح فى ان حضور كل شئ كان وجود ذاته وجود كل شئ

فاما قوله الاول اعنى ان علمه يرجع الى وجوده اى يكون هو اياه فانما يصح اذا اريد

العلم المذكور العلم الذاتى هو الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما لا فى المفهوم ولا

فى المعنى ومع صحة القول فيه ان يعبر عنه فى جميع ما نريد ان نقول فيه بلفظ اسم الذات

فان الشئ الكلام لذلك وصح فقولك فيما اردت صحيح فنقول ان ذاته بجميع الاشياء حقيقة

واحد فرضع وجد فيها ذات بكل شئ ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شئ

يعني لو خرج شئ من الاشياء عن الذات لم تكن ذاتا به لم تكن هي حقيقة الذات بل كانت

ذاتا وشيئا اخر فان كان هذا الكلام يحسن منك كان كلامك بعبارة العلم صحيحا لانك

لا تعني بالعلم الا الذات وان قلت يجوز ذلك لاجل اختلاف المفهوم قلت لك اذا

قلت في شان زيد كلاما ينافي لك الا بكنيته كابي عمرو وانت تدعي ان المقصود

ذات زيد لم يقبل منك بل يكون دليلا على انك لم ترد ذات زيد والا لناداه باللقب

كما ناداه بالكنية فلو كنت تعني بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات

كما صح باسم العلم لكنك تريد بالعلم شيئا غير ما تريد بالذات وصطلح المغايرة مانعة

من الاتحاد فكما يجوز لك ان تقول ان ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بما تمر

يجوز لك ان تقول ذات الله محيطة بذوات الموجودات بما تمر فاذا صح في الاول

ولم يجز في الثاني دل على اختلاف المقصود من العبارتين ومخالفة العلم للذات وقول المصنف

يرجع الى وجوده لفظي لا يطابق المعنى لان العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق

لها لا يصح ان يراد به الذات لانها لا تتعلق بالمعلومات ولا ترتبط بها ولا تطابقها

فلا تصح الحقيقة وكلما استمع من عباراتهم مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ولا يسع الا

الابهام والابهام والاجمال حتى ياتي امر الله عجل الله فرجه وليه فيعلم العلم الذي يصح تعلقه

بما سوى الله ومرتبط به ويطابقه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء

هو العلم الحادث وهو الكتب الالهية كما قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى

واما العلم الذي هو الذات فلا يصح ان يتعلق بالممكنات ولا يرتبط بها ولا يطابقها

لكن الذات لا تتعلق بالممكنات وهو لا يرتبط بها ولا انطباقها ولا يلزم من قولنا هنا
انه تع غير عالم بها لانها لم تكن موجودة في الذات وانما هي موجودة خارج الذات وخارج
الذات هو الامكان والعلم الامكاني محيط بها وقد تقدم انه يستحيل تعلق العلم بلا شيء
فاذا لم تكن موجودة في الذات لم يصح ان يعلم بها بالذات وقولنا لم يتعلق العلم الذي
هو الذات بشيء سوى الذات مبالغة بانتفاء الموضوع الا ترى انك تكون عالما بصيرا
واذا لم يكن في يدك شيء لا تعلم ان في يدك شيئا ولا ترى شيئا واذا انتفى الا اعلم ان في
يدك شيئا لم تكن بذلك القول جاهلا ولا اعمى بل تكون بعدم تعلق علمك بشيء في
يدك عالما بل لو ادعيت العلم كنت جاهلا اذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه وكم تكون
هذه الحقائق الحقة النورانية وكم تردد النهاك ويكون الهواط امتدت من العيون الكدرة
كما قال امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب
من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ه والعلم الذي يتحد بالذات
مفهوما ومعنى وهو العلم بالذات خاصة لان العلم عين المعلوم في كل رتبة من المراتب
في الوجوب والامكان على الصحيح وقد اشرنا الى دليل هنا في شرح المشاعر واما قوله الثاني
اعني فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء الخ فقد بينا ما يلزم ولا سيما على ما ذكره من ان
بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد ابطلناه سابقا واذا جعل العلم المتعلق بكل الاشياء
عين الذات توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متحد به في كونه كل الاشياء ويتجه
على قوله الثالث اعني كونه عالما بذاته الذي هو حضور ذاته لذاته حضور الاشياء
اتحاد الحضوريين ما اوردنا على كون الذات كل الاشياء مع ما خصوه بالاجمالي فيخرج

التفصيلي فيكون حضور الذات حضور بعض الاشياء اعني الامور الاجمالية واما التفصيلية وان كانت معلومة لكنها معلومة بعلم متجدد فلا يكون حضورها حضور القديم والمرضيه ان البسيط الحقيقة بعض الاشياء ثم حيث حضر شي حضر بعض الذات لان كل ما هو كل الامور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعدد مختلف متعاقب فاذا حضر زيد حضر ما هو زيد او ما به زيد دون ما هو عمرو او ما به عمرو وكذا ابن ابنه ان جعل البسيط الحقيقة كل الاشياء والاجمالية فهي الاجمالية الازلية عينه لان الذات ازلية ولا تكون في الازل الا ما لم يكن واذا وصل التفصيلية وقع نعتي الذات الاجمالية التي هي الذات فيكون المع واتباعهم بعين الذات الحق تعالى وقوله لكن ذاته مشيء الاشياء ومحقق الحقائق معناه عند اهل الحق انه سبحانه مشيء الاشيا بمشيته اذ الشيء انما هو شيء بالمشية كما اشار اليه امير المؤمنين ع في خطبة يوم الغدير والجمعة بقوله في الثناء عليه سبحانه وهو منشي حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته رواه الشيخ في المصباح فقوله ع اذ كان الشيء من مشيته يشير بالاشتقاق واما انه سبحانه شيء فعلى ما تعرف من وصف العنوان وهو جلوا اجد عز وجل التعرف العبيد بصفة التوحيد والتفريد ومشية الله سبحانه عند اهل الحق ع هي فعله اذ ليس مشية وارادة الا فعله روى الصدوق عن الرضا ع في كتاب التوحيد انه ع قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد فهو عز وجل مشيء الاشيا بفعله وكذا محقق الحقائق فان تكوينها تحقق بفعله تحقق صدور ووجدانها تحققت بما اخترع لها اركانها ومعنى قوله عنده انها تحققت بذاته تحقق اركانها كما هو عند المواد والصور تحققا كما هو مذهب المشهور من الصوفية ان وجود الاشياء ذاته ووجوده تعالى

وبعضهم ذهب الى ان وجود الاشياء فعله تع وذهب اليه ضرار بن عمرو واتباعه والمعروف

من مذهب المصر الاول والمراد ان الاشياء مركبة من وجود وماهية يعني من مادة وصورة

كما هو المعروف من مذهب الحكماء على هذا الاتفاق ان كل ممكن زوج تركيبي فقوله المص فانه

احق بالاشياء بانفسها يريد انه تع كون الاشياء وشيئها وحققها بما هو له بفعله اذ

ذواتها من ذاته مثل الكتابة التي تحدث من القلم المنقوش فان حقيقتها من القرطاس

فاذا ما حدث بمداد في القرطاس الابيض كان ما لم يسود من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس

اولى بهذه الكتابة من الكتابة بنفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هي وجود الكتابة

ومادتها واما ماهيتها وحدودها وصورها فمن المداد واذا كانت الاشياء عندهم بهذه

الثابة صح له ولهم ما ذكره من التعليل من قوله اذ الشيء مع نفسه بالامكان الخ واما عند

اهل الحق فكما سمعت قبل هذا من انه تع انما شيئها وحقق حقائقها بفعله بحقق صدورها

وبما اخترع لها من المواد والصور فهي شيء تحققا وكونا فعلى القول الحق انه سبحانه احق بالاشياء

من الاشياء بانفسها بمعنى ان كل ما به هي هي لذاتها وما ينسب اليها فهو نعمه وعطاياه وكل ما انعم

به على احد من شيء واعطاه اياه فهو في يده وفي قبضته لم يخلها من يده حين افاضها على

عبده والا لم تكن شيئا اذ هي انما هي شيء بكونها في قبضته وهو قول الصادق ع في الدعاء كل شيء

سواك قائم بامرك لان الاشياء من ذاتها وبنائها وانما كل ما سواه فهو فعله الامر شيء فهو انما احق

بالاشياء من الاشياء بانفسها لان كل شيء منها فهو نعمه التي اخترعها له من شيء فتفضل عليهم بما هم

به هم وكل شيء في قبضته وهو قوله تع قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه

فقوله اذ الشيء مع نفسه بالامكان اي متقوم بها لم يتحقق وهذا صحيح وقوله مع مشيئته وتحققه

بالوجوب ليس بصحيح اذ الشئ ليس مع ما ينافيه كالكتابة البيضاء من الجهة في القرطاس الابيض يكون

معه بالوجوب بل هو مع ما ينافيه بالامكان ايضا اي منقوض بفعل قيام صدره ولو اريد بالوجوب

العلي لما عرفت بذلك مع الامكان لان هذا الوجوب راجع الى الازلي بل ولا ينفي فلا حال وجوبه

في وجوب الازلي مغالطة او قول بوحدة الوجود كما هو مذهب له ولنا جعل وجوب ثبوته مع كسب

وجوبا ازليا ولذا ذلك لعدم وجوب الشئ اكد من امكانه او نسلم يرد الوجوب العلي يعني وجوب وجود

المعلول عند وجود علته لنا انه لان هذا الوجوب ليس ء اكد من امكانه لجواز تحويل هذا الوجوب

وعدم جواز تحويل الامكان فهو اكد من الوجوب بالعلة قال ـــــ وقد استصعب عليه

ان يكون علمه مع وحدته علما بكل شئ وذلك لظنه ان وحدته عددية وانه واحد بالعدد

وقد سبق انه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته ولا شئ غير حقيقته الحق

الحق واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية

والجنسية والاتصالية وما يجري مجراها وهذا من غوامض المسائل الالهية فما عند الله

هي الحقائق المتأصلة التي تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال فما عند الله

من الاشياء احق بالاشياء مما عند انفسها اقول ـــــ نقول وقد استصعب عليه ان يكون علمه تعالى

مع وحدته علما بكل شئ فلاجل المنه بان الوحدة التي نطلقها عليه وحدة عددية لان العلم حج

وان كان واحدا الا انه حد احد الموجودات والواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلا ولم يعرف

نوعية بوحدة علميته الوحدة الحقيقية بمعنى انه هو وليس شئ غيره واما اقول لك ايها الناظر

ان الالفاظ قد تشتبه في ذلك لنا فربما اختلف المسند لان لفظا وهما متفقان معنى وقد

يكونان مختلفين معنى وهما متفقان لفظا فاذا اردت التمييز في المقاصد فاتخير القائل بالوجوه

الحقيقة ما معنى مثلا بعبارة ما معنى العددية والنوعية والجنسية فالمراد التكلم في بيان ما ذكر في
بعبارة تدل على مقصوده مما ذكر اولا لان السائل ربما تنبهه على معنى كان قبل السؤال غافلا عنه
فان تعسر عليه اللفظ الصريح فاطلب منه المثال فوحدة العدد ليست هي وحدة الواحد لان
المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية لان العدد هو الكمية كالعشرة فانها تمثل على واحد
واحد فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحدات متعددة ووحدة الواحد ان
قصد بها العدد خرج عن الحقيقة كما اذا قلت هذا واحد تريد به اول ما تأتلف منه كثرة
العدد فتقول واحد اثنان ثلاثة فالثلاثة تركبت من وحدات عددية بخلاف ما اذا لم ترد
ما تأتلف منه الكمية بل تريد واحدا لا نظير له لان هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجارية
على الحق تعالى من حيث التسمية فالواحد قد تكون وحدته من العددية فلا يجوز على اسمه تعالى
وقد تكون من الحقيقية فيجوز عليه تعالى وهذا ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله للاعرابي الذي
سأله عن الواحد يوم الجمل قال له يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها
لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل
واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما
ترى انه كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا
ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول
القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عز وجل احدي المعنى
يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل انتهى اقول وانما كان الذي له
وحدتان يصدق عليهما الاثنان لم يدخل بيانه في العدد كان لي الاكثر وان لم يذهب الذهن هنا

فيا لعوس عن الصدوق في توحيد عن الباقر الى ان قال والواحد المباين الذي لا ينبعث
من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا انبنا العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان
العدد لا يقطع على الواحد بل يقطع على الاثنين الحديث فقال عليه يقول من امر الواحد من
العدد من الحكماء فالوحدة العددية تحقق في شيئين احدهما الوحدة التي تتالف منها الكمية
وثانيهما الوحدة التي تحصل للكمية بعد تالفها واما وحدة الواحد الذاتية فهي من الحقيقة
والمم يقول من استبعد كون العلم مع وحدته عالما بكل شيء فان ما ذلك الظن انا يريد بوحدته
الوحدة العددية اي الوحدة التي عرضت للكمية بعد تالفها او نحو انما نريد بالوحدة
الحقيقية واقول قد عرفت الوحدة العددية فينبغي ان تعرف النوعية والجنسية والحد فما
الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع متعددة يعني ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى
حصص كل حصة مادة لنوع من انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص انواعه
في رتبة الجنس كحصص الحيوان الماخوذة في انواعه كالانسان والفرس والطير وما
اشبهها فانها متحدة وما اشبهها فانها متحدة في رتبة الحيوان اي كل حصة منها جسم نامي
متحرك بالارادة ثم حيث لحاظ الحيوانية هي واحدة وحدة جنسية ومن حيث لحوق الفصول لها
متعددة الانواع بالمميزات وكذلك الوحدة النوعية بالنسبة الى افراد النوع فالوحدة
الجنسية متكثرة بفصول الانواع والوحدة النوعية متكثرة بالمميزات الشخصية فاذا عرف
هذا فارجع الى الم كلامنا ذلك واسلم ما يعني بالوحدة الحقيقية بعد ما عرفت ان حقيقة الوجود
واحدة فلكان صرف الوجود العاري عن شوب النقائص هو الوجود الحق سبحانه وما كان مشوبا
بالنقائص والاعدام فهو وجودات الممكنات وبعد ما عرفت ان هذه النقائص والاعدام لم

لم تلحقها الغايات وانما لحقها امر عوارض مراتب تنزلاتها وهذه العوارض العارضة لها لحصر لها
بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك الافراد الوجودية بعضها عن بعض لانها هي المتممات
للقوابل الشخصية واذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والاوهام لم تجد ما في
الفم الا الخشب فانه الاثر المطابق لتوصيفاته فانه حقيقة نوعية ووحدته وحدة نوعية في
الخصوص المأخوذة منه للباب والسرير وغيرهما فانها باقية على صرف الخشبية لذاتها وانما
تميزت الخصوص بعضها عن بعض بالحقها من الهندسة والحدود التي هي عوارض لمراتب تنزلاتها
الموجودات وكذا ايضا على رأي المص واتباعه القائلين بان الموجود في الذهن الاشياء بمهيتها
وحقائقها معراة عن عوارضها الخارجية الصور واشباهها والوجود في الخارج ما يحط
من اشباحها وامثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه وحضوره الذي
هو العلم الذاتي حضور الاشياء الاولية المذكورة لان مشيتها وحقيقتها تلك الحقيقة الاولية
البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الاشياء كحقيقة وما انخلاع هذه الحقيقة وتنزلاتها
فانما هو شبح وظل الحقيقة الحقة كما ان حضور الخشب حضور السرير والباب فان حقيقة الخشب
مع وحدتها هي كل شيء من الاشياء التي عملت منه ووحدته على ما يلزم من كلام المص او تلوح
وحدة الواجب جنسية او نوعية اذ ليس للحق تعالى وحدة على تقرير الاجنبية او نوعية او شخصية
ولا اتصالية ولا غير ذلك لان جعله جميع حقائق الاشياء الحادثة في ذاته او في علمه الذي هو
ذاته وان وجودها شبح وجوده يلزم من ذلك ان وحدته وحدة نوعية وانه كلي تنزل من وجود
وحقيقة وجودات الاشياء وحقائقها من ذلك الشبح الشاخص وليس لانه ظل الدعى ليكون قائلا
ما بطلية بل لان حقائقها لا تعينه وذلك لان حقائقها في ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزم التكثر

والمعدد المنافي للوحدة وان لم يكن معاينة لنا انه كان نوع من هذه الحوادث من خواص تنزل
النوع من الجنس والتشخص من النوع وهو نوع من الجزئي من الكلي في الغيب الذهني وفي الخارج
ويدل على هذا الوجوه الواردة على خروج كل شيء من شيء باي نوع من الخروج روى الصدوق
في التوحيد باسناده الى الصادق ع عن ابيه الباقر ع عن ابيه ع ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن
علي ع يسألونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا
تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعت جدي رسول الله ص يقول من قال في القرآن
بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد
ثم فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الاشياء
الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف كالنفس ولا تتشعب منه البدوات كالسنة
والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة
والسأمة والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شيء وان يتولد منه شيء كثيفا او لطيفا ولم يولد
لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء
والدابة من الدابة والنبات من الارض والماء من الينابيع والثمار من الاشجار ولا كما
تخرج من الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الاذن والشم من الانف
والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتميز من القلب وكالنار من الحجر
لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ
الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الصمد
الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد فتدبر هنا

الحديث الشريف يظهر لك ان ما ذهب اليه الملا واتباعه من الولادة وامكان الظهور كلا
القصر المغايرة لانه ذاهب كما يأتي عن قريب الى ان تنزل الحادثات الخارجية من حقائقها
المتأصلة القائمة بمباديها وتلك الحقائق هي المنشأ لهذه الاشباح الخارجية بأسرها فاذا
جرينا على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة
للذات لازمة لها وبهذا يتحقق المغايرة الموجبة للتركيب في نفس الامر وان كان
في اعتقاده ان حصولها له حصول جمعي وحداني اذ هو كلها فلا ينافي حصولها وتعددها
وحدته الحقيقية كما لا ينافي تعدد اغصان الشجرة واوراقها وثمرها وحدة الشجر فانها
في نفس الامر شجرة واحدة فلحاظ وحدتها في نفسها استهلك لها تلك الكثرات اذ حصول تلك
الكثرات للشجرة حصول جمعي عنده وقد ذكر فيما سبق في قوله فلا يمكن تعدد للواجب
لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجود كما في الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود
حيث تحقق وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فانفصل عنه الذي ذكر انتهى وهو صريح ان المغايرة
في وجوده اذا كان الحق غير محيط به وهو حاصل ان الوجود الحق فانقص من ان يدخل
تحت حقيقة ذاته اذا حصل مع الحق غير كلها سواه من الاشياء ومادة التأليف تحقق
الكلية والوحدة التي اشار اليها هي وحدة الكل يعني الوحدة الحقيقية ثم قال بعد ذلك واجب
كل كمال وجودي ورشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع جماله فهو اصل الوجود الى انتهى
وهو يؤيد ما ذكرنا فاذا كان الوجود في الكل واحدا وعلمه راجع الى وجوده فقوله في هذه
القاعدة لتقريرها انه عين كل الاشياء فكما ان وجوده بما لا يسلب عنه شيء من الاشياء فكذلك
علمه الذي هو حضور ذاته لا يسلب بعينه عنه شيء من الاشياء الى حاصل ما ذكرنا ان علمه عين وجوده

الذي هو ذاته ووجوده كل الموجودات وعلمه عين وجوده فتنوعت المعلومات منه على

عينية الشجرة لاجزائها فوجوده وجودها وعدمها عدمه اذ ليست عند المص ا ثار اله فلا

يلزم من عدمها عدمه بل في الحقيقة يكون كلام المص راجعا الى ان الاشياء اجزاؤه او

جزئياته بل الاول اوجه بما يلزم من كلامه وتمثيله بالحروف اللفظية من النفس بفتح

الفاء وبالحروف النقشية من المداد وبالاعداد من الواحد وما اشبه ذلك ويشهد

بان اللازم من كلامه هو الاول وقوله فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتاصلة التي

تتنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال صريح في جميع ما اوردنا على كلامه من

المغايرة وان الذات محل لجميع تلك الذوات وان الوحدة التي ادعاها وحدة النوع

في الاذهان والعقول ووحدة الكل في الخارج وانها كوحدة الشجرة مع ما تالفت منه

ووحدة الخشب بالنسبة الى الحصص الماخوذة منه لان هذا العز الذي ذكره المص ان

اراد به ما هو خارج الذات كانت تلك الحقائق ممكنة حادثة بعد ان لم تكن شيئا

مذكورا وهذا دين ساداتنا محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين

اذ دينهم ان كل ما سوى ذات الحق سبحانه وتعالى حادث بعد ان لم يكن شيئا مذكورا فكان

مذكورا بايجاده وامكانه لا قبله وان اراد به ما هو الذات الحق عز وجل توجه ما سبق

ونحوه من المطاعن والاعتراضات وقوله التي تتنزل الاشياء منها الخ يعني ان الاشياء

الموجودة في عالم الاكوان منزلتها من حقائقها التي هي في ذات الحق بمنزلة الشبح والظل

من الشاخص والشبح هو الظل كما روي عن الصادق والمراد منه الصورة لان الصورة ظل

ذي الصورة والصورة متعلقة بالشاخص كالظل والمراد من الشبح الصورة المفصلة

بالاشراق بمنزلة الصورة المتصلة العارضة القائمة قيام عروض لان هذه يطلق عليها
صورة الشخص وهي المتصلة واما المنفصلة فهي التي تقع في المرآة فانها قائمة بصورة
المتصلة قيام صدور ويعنيها الشيخ حيث يطلق في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة
ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كامثلنا ولما كانت الاشياء المكونة
ذوات متحققة عند المص والاشباح والاظلال وذلك اما انه غفل عن ملاحظة
سر الخليقة او انه ما عرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقية عرضا فان هناكم
نفس الاثرات المعروض عرضا لعلته الحقيقية والمراد من العلة الحقيقية هي التي تحدث
مادة معلولها لا من شيء بخلاف العلة التي لا تصدر عنها الا الصورة فان تلك
ليست حقيقية كالبناء في صنع الجدار فعلى قولنا يجب كونها اعراضا لعللها وعلى قول
المص العلل الازلية هي الحقائق المتاصلة واما الحوادث الكونية التي هي من تلك
الحقائق بمنزلة الاشباح او الاظلال فهل عند المص يجعلها اشعة انحطت من تلك
الحقائق ام هي تلك الحقائق نفسها تنزلت من اوج قدسها الى حضيض طبائعها بدون
بحيث خلت درجاتها منها ام هي باقية في مراكزها والنازل منها ابدالها او امثالها
ام تكيفت اوقاتها واماكنها بهيئات كينوناتها فعلى فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله
فعلى الاشعة تكون اعراضا ولا يلائم قوله منزلة الاشباح لان الاشباح اعراض ولا تكون
الاعراض بمنزلة الاعراض وعلى تنزل الحقائق يلزم انقلاب الحقائق لان تغير حال
القديم يجعله حادثا ويكون الذات فاقدة والابدال من انواع الولادة المنافية
للازل والامثال جمع مثل فيكون الشيء متعدد القدماء وبالجملة اشباح لا بمنزلة

الاشباح وعلى الكيفية آثار ابدان اشباح واذا كانت الاشياء تعود في عودها الى ما ربما

كانت المنحطة عائدة الى ما منه بدئت فان كانت عودها عود مجاورة تكون

على نحو التضعيف فيعظم الخطب وان كان عود ممازجة انتهى فتقسم السعداء وتألم الاشقياء

هذا كله ان كانت المنحطة ذوات وان الصفات مباد بماهيات الموصوفات وافعالها

لا ذواتها ولا يتجاوز شئ من الاشياء مبدئه ومع يكون العود عود ممازجة وتنتهى

الاوصاف العملية واعلم انى اوجهت هذه الكلمات الى الدلالة على طريق معرفة سر

الخليقة الذوات والصفات ليبنى المعارف بها حكمة معرفة على نمط كيفية بدء

الاشياء لان الله عز وجل خلق الاشياء موصوفات الاشياء وصفاتها مشروحة العلل

مبنية الاسباب ليعرف العباد كيفية الاستدلال عليها اراد من طرق الهداية والارشاد

كما اشار في الكتاب المجيد في قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا

خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين

لكم اشارة الى ان كل شئ خلقه من صفة او موصوف فانه دليل ومستدل عليه وعلة

ومعلول وغاية ومغيا واذا سمعت ان الله عز وجل انه لا يعرف الا ما عرف نفسه فاعلم

ان المراد ان اسباب التعريف والة البيان ما خلق من خلقه وما بين من اسبابها

ومسبباتها فمن عرف سر الخليقة وصل الى معرفة الحقيقة ولذا قال صلى الله عليه وآله

اللهم ارني الاشياء كما هي ثم نبهت بتلك الكلمات التي عارضت بها المفلس لحضور

الاعتراض لا وانه ولكنى بقصد ان نبيان تلك الحقائق لا تعرف الا برد ما يخالفها

من كلام المتكلم ويعنى يجد لعدة لا يعرف ان كلامي حق بل ولا يقبل مني الا اذا ابطلت كلام

من هنالك وحيث كان ابطال كلام الخصم مع نقضه وشهرته وانس الاذهان بمذهبه بعيدا اذ
يحتاج الى كلام طويل وتقديم مقدمات ونقض كلامهم بعد ايراد حججهم والوقت لا يسع
ذلك لوحشته بالخلاف وعدم رضاى بقوله لينتبه من لم يونس على انى وان اطلت
الكلام لا ينتفع الا اولوا البصائر والافهام من العلماء ان علماء المصنفين الطالبين
بتعاليم وصحبة الملك العلام لان الرد بعد القبول وليس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم
صعب مستصعب لا يحتمله الا مومن امتحن الله قلبه للايمان وشرح صدره للاسلام والحاصل
ان هذه الحقايق التى هى حقايق الاشياء هى التى عناها بالكل فى قوله كل الاشياء وكل
يمكن ان يتكلم بها احد ويحكم بانه كلها وانها عنده وفى علمه الذى هو ذاته وانها
فى ذاته بنحو اشرف فى حق من لم ان معطى الشى ليس فاقدا له فى ذاته ولكنه بنحو اشرف
وان للاشياء وجهين وجها اجماليا وهو علمه بها وهى حقائق الاشياء وهى الصور
العلمية الاثنية لذاته المتعلقة بها تعلق النور بالمنير والظل بالشاخص وانها
غير مجعولة وانما المجعول وجودها تابعا بمعنى تعلق الكون بها بمعنى اظهارها بعد الكون
كالنار الكامنة فى الحجر تخرج بحك الزناد وامثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظا
ومعنى المتفقة على قدمها وعدم مجعوليتها الا اذا كان عالما بها مدركا لها وحيث
ذكر المص وانباعه هذه الاوصاف دل على انهم فى زعمهم مدركون لها مع انهم لم ياتهم وحى
بذلك ولا لجاهد وامشاهدة الملكوت فيكون وصفهم واشكال مقاييسهم لذلك
بما عرفوا من انفسهم فلذا اخطاوا فى اقوالهم واعتقاداتهم كيف وقد قال امير المؤمنين
نحن الاعراف الذى لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا الحديث والمراد ان الله سبحانه لا يعرف

الائمة وصفوه في خطبهم واحاديثهم او لا يعرف الله الا باعتقاد انهم حججه وابوابه وانهم
ادلاء احكامه وحفظة شرائع دينه او لا يعرف الله الا من عرفهم لانهم وصفه الذي
وصف نفسه به لعباده ليعرفوه فالاول للمؤمنين والثاني للعارفين والثالث
للانبياء والمرسلين وقال الصادق في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ
في المصباح قال حدث مذ زلت يا الهي ولم تبدهش يا سيدي فتهول واتخذوا بعض
آياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك ه وهؤلاء قولهم واعتقادهم مخالف لاحاديث
ائمة الهدى ولكلام الله الذي انزله على نبيه صلى الله عليه وآله ولما اقر رسول
الله عامة المسلمين واجرى احكام دينهم عليه فانه اقرهم على المعارف المعروفة ه
المتداولة ووعدهم على القيام به دخول الجنة اذ ليس شيء مما نقلنا عن اولئك
مطابقا لشعائر المسلمين فان قول المص فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة
الى آخره فاعرفه لا يدل عليه كتاب ولا سنة ولا عقل قال ـــــ فاعرف علمه تعالى
بالممكنات ليس صورا مرتسمة في ذاته كما اشتهر عن معلم الفلاسفة والمشائين
وتبعهم ابو نصر وابو علي وغيرهما ولا كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول و
العلامة الطوسي والمتأخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الحاضرة
لان علمه قديم والممكنات كلها حوادث ولا ما ذهب اليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدوم
ولا ما توهمه الاشاعرة من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه واذا
كما نسب الى افلاطون من ان علمه نحو ذات قائمة بانفسها وصور مفارقة عن نحو عن
المواد ولا الى الذي نسب الحكيم فرفوريوس من اتحاده نحو بالمعقولات على ما توهمه الجمهور

من الاتحاد ولا الذي يحتمه وافحمه بعض المتاخرين ولم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالي بل على نحو اشرنا اليه وقررناه على وجه محصل مشروح في كتبنا المبسوطة اوفى — قال المصنف في كتابه الكبير المسمى بالاسفار فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب فواتح المشائيين منهم الشيخان ابونصر وابوعلي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا علميا لوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط العالمية بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي والشهرستاني صاحب كتاب الحجة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائيين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثباته الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم البارى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هنا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه

المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى واخر الموجودات

فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما يقال في وجه الضبط ان من اثبت

علمه بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته اولا والقائل بانفصاله

اما ان يكون بثبوت المعدومات سواء نسبتها الى الخارج كالمعتزلة اولى الذهن

كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محي الدين العربي والشيخ الكامل

صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول

بان علمه تع بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تع وعن الاشياء

وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية

نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلوم باعتبار اخر لانها من حيث حضورها

جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجوداتها

في انفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان

والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تع بل في معلومات وهذا ما اختاره شيخ

الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول غير زائد وهو مذهب الشيخ

الفارابي وابو علي او يقول انه عين ذاته تع اما ان يقول لان ذاته متحد بالصورة العلمية

كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ماعدا

او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى

كل منها ذاهب ثم كلامه اقول ثم انه اخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة

البسيط ونحن نقتصر في الكلام عليها على ادنى ما يحصل للفاهم الموفق باكتساب القبول

لنفي في العلم منقول قد ذكرنا مرارًا انا لا نتكلم الا في علمه بالحوادث المخلوقة اعني ما خلقه وسماه
علما لله بنحو ما قالوا فيه انه الهوية واما علمه الذي هو ذاته فلا يجوز الكلام فيه لانه هو ذاته
تعالى وانما نتكلم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم في ذاته اثباتا لا وصفا الا في الاسم فيجب ان علمه وقدرته
لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم وانما اتحادها انصافا لان ما اختلفا في المفهوم
يمتنع نفي التعدد عنهما في المفهوم وما امتنع نفي التعدد عنه فهو متعدد وكل متعدد فهو مركب
وان كان في ظرف التحليل اعني الذهن والتعقل لصدق التركيب والكثرة عليه وهو محال وان كان
هو متحد فيما هو اختلف حالاه وما اختلف حالاه فهو مركب حادث وقد تقدم ان مرادنا بكون
الصفات عين الذات انها الفاظ مترادفة وانما اريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعلية
التي هي مغايرة للذات ومتغايرة في المفهومات لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه ليتعرف
بصفات افعاله لا تعرف ذاتا بانها رب والمهم بسط الكلام على هذه المذاهب جرحا وتعديلا
ليحمل كلامه عليها احق بالكلام عليها لما في كلامه من ابهام الصواب لاشتباه ببعض ما كان بعضه صحيحا
فان كثيرا منهم الملبس مرآة عبارات قريبة ولكن الاجمل طوله عدلنا عنه الى الكلام عليها على جهة
الاختصار والاقتصار لانه يلزمنا ما ينبغي بيانه لانه اصح فنقول اما المذهب الاول فهو
مذهب الشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي سينا ومن ذكر معهم سابقا وهو القول بارتسام
صور الاشياء في ذاته تعالى فاصل ماخذه قياس صفات الخالق عز وجل على صفات المخلوق
لتوهمهم انها انه صفات حق تعالى وهو غلط لانها انما هي ابنية الصفات افعاله لا الصفات
ذاته ولا اشكال في بطلان هذا المذهب لانه تشبيه بالمخلوق وللزوم كونه ذاته تعالى
محلا لتلك الصور المتغايرة المتباينة التي لا تعقل الا حادثة وهؤلاء جعلوا علمه تعالى فعليا

بتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلى وانفعالى وقالوا الفعلى ما يكون سببا لوجود المعلوم فى
الخارج والانفعالى ما يكون مسببا عن المعلوم فى الخارج فعلم صانع البيت بالبيت الذى يريد
بناءه من قبيل الفعلى لكنه ليس سببا تاما لوجود البيت لان مادته من النجار والطين
ليس فاعلا لها وكذلك سائر ما يتكون منه ويتوقف عليه بخلاف علم الله بالاشياء
فان كل شئ منها ومن لوازمها صادر عن علمه مع انه تام الايجاد والفاعلية لانه تام الوجود
والتحصل تام امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذى هو تابع
لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء فى الخارج تابعة لمعقوليتها
الذى هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية كلمات الله التى لا تنفد وامثاله ذلك
من مقتضياته ثم بمداركم للخادمة التى لا تعقل الا ما هو من نوعها واعلم ان الناس قد
اختلفوا فى العلم فمنهم من قال هو غير المعلوم مطلقا فى الغيب والشهادة واستدلوا على
المغايرة بان العلم قد يكون موجودا فى الذهن والمعلوم فى السوق فان علمك زيد
هو ما فى خيالك من صورته وهو فى السوق او فى الصحراء ومنهم من قال عين المعلوم
مطلقا فى الغيب والشهادة اما انه عينه فى الغيب فلان صورة زيد التى فى خيالك هى صورته
هيئته حين حضوره واذا غاب عنك ومضى الى السوق لم تكن عالما به هل هو
حى ام ميت متحرك ام ساكن وانما تعلم صورة هيئة الحضور التى هى هو فهى بعينها هيئة
حضوره ولا شك انه معلوم لك فاى شئ علمتها بنفسها ام بصورة غيرها فان علمتها
بنفسها ثبت ان العلم عين المعلوم وان علمتها لزم التعدد والتسلسل واما انه عينه فى
الشهادة فلان زيدا اذا احضر عندك تكون عالما به فما علمك به حين حضوره لا هيئة

ان يكون علمك صورته الخيالية لانه اذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير حضوره بما هو
عليه من صورة او لون او وضع اذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضورية
حتى لو كنت تخيله على هيئة وحضر بهيئة مخالفة لما في خيالك انمحت ما في خيالك
وتكيفت بالهيئة الحضورية فلا تحفظ الا الهيئة الحضورية ولهذا نقول انما
ينتزع الخيال صورة الشئ عند غيبته فليس عندك علم بعد حضوره بما هو عليه من الحضور
عندك وهذا الحضور ليس شيئا مغايرا لما هو حاضر به فلو كان العلم بالحضور نفس
هيئة جلوسه ان لون لبسه او نوع ملبوسه او حال من احواله او كيفية وجوده
كان علمك به ما كان معلوما لك مما حضر به لديه عندك من ذاته وسائر احواله
فعلمك بهيئة جلوسه حضور تلك الهيئة الخاص الجزئي الذي هو نفس هيئة جلوسه
لا الحضور العام الكلي فان العلم بالحضرة التي في الثوب حضور للحضرة التي هي نفس
تلك الحضرة لا الحضور العام الذي هو ضد الغيبة والصالح للسواد والبياض والصفرة و
فانه لو كان العام هو العلم لما جهل احد شيئا ولما علم احد شيئا لانه ليس مطابقا
لمطابقة التي هي بالميزان اذ ما يطابق الحضرة من حيث حضرتها غير ما يطابق البياض
من حيث بياضيته اذ حضور الحضرة مع بحضرتها وحضور البياض ببياضيته اذ كل
منهما انما هو هو به يتميز وذلك في حقيقته في نفسه بخلاف ما لو اريد الحضور العام
فانه شئ واحد في الحاضرين ومنهم من قال العلم عين المعلوم في الغيب اي اذا كان
المعلوم هو الصورة لئلا يلزم الدور او التسلسل وغير المعلوم اذا كان غير الصورة
لانها تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره وهذا المذهب

في حصول بعض العلم غير المعلوم كالاول في البطلان لان العلم لا يكون في حال غير مطابق
للمعلوم ولا شك ان الصورة الخيالية لا تطابق الا حالة الانتزاع لانك اذا تصورت
حالا من احوال زيد كنت عالما به وهو حال الحضور فاذا غاب عنك لا تعلم الا الحال
التي رايته عليها لانها هي حال انتزاع الخيال لها منه فاذا رايته قاعدا ثم غبت عنه
لا تعلم الا حال قعوده ولا تعلم هل قام ام نام ام مات ام سافر فلا يكون ما عندك علما
به والا لكان مطابقا واذا تحركت الصورة التي في خيالك او قام قامت او
نام نامت وهذا ظاهر واما الصورة العلمية فلا شك انها معلومة بها وقد ثبت
فيها ان العلم عين المعلوم وغيرها اصلها الا انه قد خفي ذلك على كثير من جهة عدم
ادراك الحضور الخاص الذي هو ذات الحاضر ومن توهم حصول صورة خيالية حال
الحضور ومن عدم تعقل العلم الاشراقي فان كون حضور زيد عندك علما لك
به قد خفي على كثير لعدم فهمهم العلم الاشراقي المنبسط الذي يوجد بوجود المعلوم لا
نفسه وينتفي بانتفائه لانه نفس كونه وعدم معرفته بانه وجوده للعالم في رتبته مكانه
ووقته ولا يلزم من قولنا انه يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه انه يكون في حال غير
عالم بها لما قررنا بانه تعالى لم يفقد شيئا من ملكه في ملكه وهكذا شانه جل شانه لم يجد شيئا
من خلقه في خزائنه ولم يفقد شيئا من خلقه في ملكه والحاصل ان الحق في المسالة ان
العلم عين المعلوم في الحادث والقديم ومن لم يفهم ينبغي له الا يتكلم بما لا يدرك فكم
خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئا وجب على الحادث
ان يقتصر في معرفة القديم على ما تعرف له به ووصف به نفسه واما الحادث فقد كانت

فقد كانت له مراتب متفاوتة مثل زيد مثلا فان له ذكرا في العالم الامكان وله في عالم
الاكوان مقامات يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه فله حصة نورانية في عالم الامر المفعولي
ومعنى في العالم العقلي ورقيقة في العالم الروحاني وصورة جوهرية في العالم النفسي
وطبيعة في العالم الطبيعي وذرة في العالم الهيولاني وصورة في العالم المثالي وجسم
في العالم الجسماني مختلف المراتب والاصل ذلك قال تع وان من شيء الا عندنا خزائنه
وقال من ثقلت موازينه والحصر بكثرة الخزائن والموازين للشيء الواحد وكل واحد
من هذه المراتب في علم الله سبحانه بها من زيد وفي كل رتبة منها وامثالها يكون العلم
عين المعلوم وقد اشار تع لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تع قال فما بال القرون الاولى
قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وبقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم
وعندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته لفظا ومعنى وعلمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم
علمه تع بذواتهم وصفاتهم علمه تع بصفاتهم ولو وجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تع بهم في
ذاته واذا نفيت عنه تع الزمان ونسبته ومدده ونفيت الاستقبال ظهر لك انه لم
يكن خلوا من ملكه في ملكه وكانت ذاته خلوا من ملكه في ذاته وليس خلوا منه في
خارج ذاته اعني الامكان وكل شيء في مكانه ووقته من الامكان فكان في ازله عالما
بكل شيء مصاحبا كان بما يكون قبل ان يكون عند نفسه وعند من سواه من الحوادث
وتفهم هنا اذا رفعت الاستطاف والاستقبال عن مقام ازل الازال سبحانه وتع
ظهر لك ما اشرنا اليه من العلم المستفاد بانه كما سمعت من مذهب المشائين واما هولاء
القائلون بانه صور الاشياء المرتسمة بذات الحق تع فقد اخطؤا الصواب وطلبوا

وطلبوا الري من السراب ان الصور حادث ولا يكون الذات محلا للحوادث مع
ما ذكرنا ان كل ما يكون ذكرا للحادث فهو حادث سواء كان صورة ام غيرها ولذا
منعنا ان يكون مع ذاكرا لها في الازل لان كل ما له بها نسبة او ربط كل ما له بها نسبة
او ربط او تعلق او مطابقة او شي من انواع الذكر والتعلق فهو حادث وانما هو سبحانه
ذاكر في الازل لها في الحدوث بما هي مذكورة به في تحقق ما فالصورة لا تكون الا حادثة
سواء كانت بعد بيننا وجد وجود حسية ام معنوية ولا تكون الا متغايرة ومغايرة
للذات وثبوت التغاير في التحقق والخارج او في الذهن والتعقل او في الفرض
والاعتبار دليل الحدوث وصدورها من عليه السلام كون ما صدر عنه قديما
بل يكون حادثا فالصادر عنه الحادث فانك تحدث في نفسك عن ما تحدث من امرا وكذا
كونه من تمام الايجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك وكون قوله وكلامه هو تعقله للاشياء
موجب للتغير والحدوث لانه سبحانه لا يهتم ولا يروي ولا يفكر ولا يتصور ولا يعقل
لان هذه صفات المخلوقين وقوله ان تعقله تابع لارادته الذاتية باطل لان التابع
في صفة حادثة لشي شاهد بحدوثه وحدوث متبوعه والارادة ذاتية للحق سبحانه
لان الخلق لم يصلوا الى الارض حتى يخبروا بما شاهدوا ولم يكن من وجود ارادة ازلية
له ولا اخبرهم بذلك وليس له نظير ومثل ليخبروا ويعتبروا بما هو في نظيره ومثله وانما يعرف من جهة
ما يصف به نفسه وهو مع خاطب العباد على لسان نبيه والسنة اوصيائه وخلفائه صلى الله
عليه وعليهم اجمعين وائتمنهم على سره وامرهم ان يؤدوا الى عباده جميع ما اراد لهم من
الهداية واخبروا عليهم السلام ما بنا عز وجل ليس له ارادة هي ذاته وليست الارادة هي علمه الا

وانما هي فعل الغير ومن زعم ان الله ارادة ذاتية هي خارجة وعلمه فقد تقول على الله سبحانه
ووصفه بالصنع من ان يوصف به وقد تقدم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا انه
قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد
هـ والقائلون بارتسام الصورات قالوا باتحاد العلم بالمعلوم لزمهم كونه ذاته تعالى
محلاً للذوات الاشياء وهو اشنع من القول بالمغايرة وان كان ايض باطلا واما
المذهب الثاني وهو القول بوجود صور الاشياء في الخارج كما هو قد تقدم فان ارادوا بها
المثل الافلاطونية بمعنى ان الصور الخارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه وعن الاشياء
اي المعلومات فهو باطل بارادة العلم القديم لان القديم لا يكون خارجاً عن الذات
والصور اضعافه ولو اراد والعلم الحادث كان صحيحاً اليس فيه الا مغايرة العلم
للمعلوم واما المذهب الثالث وهو القول باتحاده تع مع الصور المعقولة له وهو
المنسوب الى فرفوريوس واتباعه وظاهر كلام المص احياناً حيث قال في الكبير لوجوب
وتقديسه وتشقيقه عقلاً قائلاً به كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والمباحثات والاشارات
وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق وهياكل الاشراق والتلويحات و
كذلك كتب غيرهما كالكتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي
وغيرهم من المحققين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العاقل والمعقول من الفن
الكلي بالامزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيقته ودقته ولطافته
فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره
بشرط ان يكون ممن له قوة خوض في العلم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

انتهى كلامه وذلك لما اعتقده في اتحاد العاقل والمعقول وقد بينا بطلان القول باتحاد
العاقل والمعقول في شرح المشاعر وانه يلزمه اتحاد العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه
العبارة فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادية لو ماثبتها اما انها غير معلومة
او انها في ذاته متحدا بها وما ذكره من رد المشائين على فرفوريوس وتسفيه رأيه
فهو في محله ولكن كما قال الشاعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة وكيف لا يكون ما قالوه
في الرد عليه صحيحا وهو يثبت صورا ولا تكون الا متمايزة باي فرض اعتبر ويجب ان تتميز
من الذات ولو عنده لو كان يعلم ان في ذاته صورا لغير ذاته هي صور غيره فان علم ذلك
وجب التغاير والتكاثر واعتبار الاتحاد بحيثية او ملاحظة ما ينافي الوحدة الذاتية
والبساطة الحقيقية وان لم يعلم ان في ذاته وحقيقته شيئا مغايرا كان الحكم بوجود صور
وباتحادها اصلا لا مبنيا على ان قوله مع المصنف واتباعهما بانهم يريدون بالاتحاد غير ما هو مفهوم
عامة الناس غلط ومغالطة لانهم يدلسون على الناس انهم ما يفهمون من الاتحاد الا الامتزاج
وهو غير مراد بل مرادهم شيء آخر لا يعرفه الا الخواص وهذا معظم الحقيقة بما هو وان
والا فانهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان وان تمايزت في تشخصت
في انفسها لكنها غير متباينة لا في انفسها ولا في الشجرة اذا قلت الشجرة واردت بها الكل
من حيث هي شيء واحد اذ ليس شيء غير الشجرة وهذا الاتحاد نوع من انواع الاتحاد بالامتزاج
اقرب للبساطة ثم اعترض بالفرض والاعتبار فان قلت ان فرض ما هو كالامتزاج مفاسد
منها ان ما هو غير الذات يلزمه انقلاب الحقائق ان كانت الصور حادثة الى قدم الكل
او حدوث الكل وافتقار الغني الى الاجزاء ان كانت قديمة ومنها اختلاف الحالات

الامتزاج فانه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلت هذا صحيح فيما بالامتزاج ومن ثم
انكرت الكل الامتزاج والاعتبار اما الامتزاج فالمثل ما قلت واما الاعتبار فلان ما فيه
انه تغير الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الامر فانك اذا اعتبرت ان شيئا موجودا معدوما
او بالعكس او ان الفقير غني او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن ما اعتبرت ما هو
خلاف ما هو عليه وثانيا انك بعد ان عرفت ان الاعتبار لا يغير ما هو الواقع كنت في
كل احوالك منكرا للتوحيد ولا نعني بالشرك الذي لا يغفره الله الا هذا ونحوه وليس
هذا الشرك اللازم من هنا مما يخفى حتى يحتمل التسامح فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار اقبح
مما يلزم من الامتزاج وان كانا من نوع واحد لان امر الامتزاج قد يخفى في بعض الصور على
بعض الناس فربما لا يغير ما ينافي مطلق العفو واما المذهب الرابع وهو ما ذهب اليه
افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه صورا منفصلة عن ذاته وعن الاشياء وهي المثل
بضم الميم والثاء اي مثل الاشياء فهي قد يميز بها علم الاشياء الحادثة فلا يكون جاهلا
لعدمها ومنفصلة عنه فلا يكون مركبا منها وعن الاشياء فلا يتصل القديم والحادث
ونقل كثير من العلماء ان افلاطون اجل قدرا من ان يريد هذا المعروف وانما يريد
بالعلم القديم الامكاني وكانه اشار الى علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما
شاء كونه من الممكنات وانه جعلها في العنصر الاول انها في الكتاب الاول الذي هو خزائن
الاكوان او الامكان وهي منفصلة على ذاته لانها من جملة مخلوقاته ومنفصلة عن خلقه
لانه خلقها وجعلها علة لمن هو دونها وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحا وان اراد
به العلم الازلي الذي يحكم اهل التوحيد بانه عين ذات الله سبحانه فهو باطل لان الحكم

عليه بالانفصال على الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء وبالانفصال عن الاشياء تثليث للقسمة بان يكون شي ثالث لا خالق ولا مخلوق وليس على هذا الركن من الجملة الواحد كما قال الصيم لحمران بن اعين في العلم من كان كذلك منه هو لان البينونة منفصلة وقوله فيما نقل من مذهب افلاطون والمثل العقلية لا يريد العقل الامكاني على ارادة العلم الازلي وانما يريد به تعقل الحق سبحانه للاشياء الذي هو عبارة عن قوله كن فان هذه الكلمة التامة هي وقوع ارادته على المراد والارادة هي ذاته تع هنا قول المصنف وهو خطاء بل الحق الابقال تعقل تع اذ لا يصح الاخبار بالتعقل عنه واذا قيل بان ارادة الحق منه ان معنى التعقل ايجاد معقولية الشي المعقول وهو عبارة عن قوله وكلمته التامة التي هي نفس ارادته وهي المعبر عنها بكن وقوله وانها علوم الهية يعلم بها اسماء الموجودات كلها صالح بظاهره للعلم ولذا مع اختلاف الارادتين واما المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت الاشياء المعدومة في الامكان لانهم يفرقون بين الثبوت وعندهم ان ثبوتها في الامكان ازلي وكذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا والحق ان القول في الثبوت والوجوب والقدم وعدمه في هذه الاشياء الثابتة اشار اليها هو ان الثبوت الذي يريدون به مغايرة الوجود معنى اصطلاحي والا نسب فيه ان يقال كان الله سبحانه ولا شي وانما هو وحده ثم خلق المشية بنفسها يعني بها الفعل او خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان وما فيه من الممكنات على وجه كلي وهي الاشياء الثابتة اي الموجودة بالوجود الامكاني ثم اوجدها بالوجود الكوني وهي صور علمية بالاشياء امكانية في وجودها الامكاني وصورية اي خوات

وصفات علمية بالاشياء كونية في وجودها الكوني ففي الرتبة الامكانية خلقها عز وجل

كذلك وهي الخزائن التي استقدم خلقها في الرتبة الكونية وهي الخزائن المحتاجة

في حصولها وفي بقائها الى المدد من الخزائن الامكانية فالمعدوم صرف في الامكان

موجود بالوجود الامكاني الذي يقع علماً ومعلوماً بخلاف المعدوم بالعدم

الامتناعي فانها ليست شيئا ولا يقع علماً ولا معلوماً وليس لها لفظ واما اللفظ

المستعمل فيما يتوهم انه منها وهو ممكن اذ لا يكون لفظ الابازاء ممكن موجود اما في

الامكان واما في الاكوان فلا يكون بازاء القديم تعالى لعدم الاقتران والازاء

اللذان هما صفات الحوادث ولا يكون بازاء الممتنع على ما يريدون لانه ليس شيء

وانما يعبر به عما يتوهمونه وان كانوا يذهبون الى الممكن لانهم يتصورونه والممتنع لا

يكون متصوراً وانما يتصورون ممكناً يسمونه ممتنعاً ولو اطلقنا على هذه الممكنات الثابتة

في الامكان الذي هو من جملة ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الامكاني او

اللغوي وهو السابق او الشرعي وهو ما كان له ستة اشهر فصاعدا واما القدم الذي

هو المعنى الاصطلاحي فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة في حال وجود لغير المغايرة

سواء كانت في نفس الامر في الخارج ام في الذهن ام بالفرض والاعتبار والامكان

بالمفهوم فانه ما عرف القديم المعلوم وكذا الازل عز وجل فبهذا المعنى وهذا التأويل

يكون قولهم صحيحاً وصفاً والا فهو باطل عاطل وقول الصوفية بثبوت الاشياء قبل

وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً على ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين الا انه على نحو

الامكان اما على نحو القدم فليس بصحيح واما بكونها علوماً لا اعياناً فيصح على انها

وأما في نفس الأمر فهي علوم وهي أعيان وهي صفات وهي علل وهي معلولات وهي أدلة
وهي مدلولات وكذلك سائر الخلق كل شيء في هذه الاعتبارات بحسب رتبته الوجود
الكوني وأما المذهب السادس فهو القول بأن ذاته مع علم إجمالي بجميع الممكنات فإذا علم
ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الإجمالي سابق على الأشياء لأنه ذاته سابقة
على كل شيء وله مع علم تفصيلي بالأشياء مقارن لها في التحقق وبعض أهل هذا القول
جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء كلها وبعضهم جعل ذاته مع علماً تفصيلياً بالمعلول
الأول وإجمالياً بما سواه وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافت مناف لقواعد التوحيد
وضوابط القدم فإن من جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء أو بالمعلول الأول وبما
سواه يلزمه أن تكون ذاته غير عالمة بالتفصيلية والتجاؤهم الى الإجمالي فيلزم تغير
العلم أو التعلق بالجزئية والتفصيلية ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما إذا كان
التعلق على وجه كلي وبعض أفاضلهم من تبعيض العلم وجعله عرضين فإن من جعل
الذات إجمالياً في كل الأشياء أخرج منه جهة التفصيل ومن جعله إجمالياً بالمعلول
الأول أخلى من العلم تفصيله وإجمال ما سواه ومن جعله إجمالياً بما سوى المعلول
الأول أخرج تفصيله وإجمال الباقي فلا يكون علمه عاماً لكل شيء مع تكثر ذاته بتكثر
متعلقاتها واختلافها وقوله فإذا علم ذاته علم كل شيء يشير به الى أن الأشياء لوازم
ذاته ثم يلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم وفيه مع أن اللازمية والملزومية
واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته واختلاف اعتباراته فإن العلم باللازم لازم
للعلم بالملزوم لا نفسه والإجمالي القديم عليها مقدم على التفصيلي الحادث لها

ومغايرله واما المذهب السابع وهو القول بان ذاته تع علم تفصيلي بالمعلول الاول و
اجمالي بماسواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بماسواه
وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث واجمالي بماسواه مما بعده و هكذا
ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون معلوله تع علما ذاتيا ازليا مع حدوثه
اذ المعلولات حادثة وكلام صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته بمعلوله
ومعلولات معلوله تع على اختلافها واختلاف اطوارها في الاجمالي والتفصيلي
والتقدم والتاخر والعلة والمعلولية هي علمه الذي هو عين ذاته والحمد فانا
اي شئ اقول يا ابي ودني ما لهذا القول شرعا فانا انا له من هذه الامراض المزمنة
والحاصل ان المذهب ما سمعت ذكرها بالاشارة فالاول ما اشتهر عن معلم الفلاسفة
بانه صور الممكنات كما تقدم وحصولها في ذاته حصولا ذهنيا جاريا على اصلهم في ثبوت
الوجود الذهني بان الاشياء توجد في الذهن بذواتها وحقائقها معراة عن
العوارض الخارجية باشباحها وامثالها كما ذهب اليه بعض مشايخ الصوفية كابن عربي
وغيره والثاني ما ذهب اليه الرواقيون والمحقق الطوسي والشيخ المقتول ومن حذا
حذوهم كما تقدم بان صور الاشياء في الخارج وكل على اصله في الثبوت فمنهم من نفى الوجود
الذهني وان ما يرى في الذهن هو ثابت بحقيقته في الخارج الا انها معدومة كالمعتزلة
ومنهم من اثبت الوجود الذهني في الحادث ونفاه في القديم واثبت هذه الصور
الذات صور علمية هي عين ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه تعالى القديم و منهم
من جعل ذلك علمه الحادث وهذا مذهب ائمة الهدى عم فاما ما توهمه الاشاعرة كما

ذكره المص في المتن من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه فاعلم ان ظاهر
كلام المص انهم يزعمون ان العلم الازلي مع تحققه في نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن
ارتبط به اما انه قديم فقط فان صفة القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة والا
لكانت حيثية القدم حادثة فيكون اما حدوث القديم او الحيثية ليست له واما ان
العلم لا يتعلق بالممكن الا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهبهم انه سبحانه خاطب
المعدومين وكلفهم وامرهم ونهاهم ومعلوم من هنا انه يعلمهم حين كلفهم فكيف لم يتعلق
علمه بهم الا وقت وجودهم هذا خلاف المعروف من مذهبهم وعلى هذا لو صح منهم
فلا عيب فيه لان العلم القديم لا يصح نسبة التعلق اليه ولو صح فلا عيب فيه مثل
بصرك فانه موجود وان لم يوجد مرئي فاذا وجد المرئي تعلق بصرك به كذلك سمعك
وهو موجود قبل وجود كلام فاذا وجد كلام تعلق به كذلك العلم ولو تعلق بما لم
يوجد له لكان جهلا لا علما فلو قيل بان علم الله القديم لا يتعلق بالممكن الا بعد وجوده
منه لكان حقا وهذا هو مذهب الحق وقد تقدم حديث الصادق كان الله ربنا عز وجل
والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته
ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور وهذا ظاهر الاشكال فيه الا في
شئ وهو نسبة الوقوع والتعلق وما اشبههما الى القديم وهو ممتنع لان ذلك
من صفات الممكنات فلابد لنا من التاويل وهو ان العلم القديم هو السابق على
المعلوم واما الوقوع والتعلق والمطابقة وما اشبهها فالمراد بها العلم الحادث

المساوق للمعلوم والمكانات في حقيقته اثر امر فعل القديم نسبا اليه فعلى وقع على المعلوم اي
تعلق اثر فعله بالمعلوم كامتثال النار بقدره وجود سمعك على كلام زيد فلما تكلم وقع سمعك
اي سماعك وادراكك للكلام منه سمع حادث بحدوث الكلام وهو معنى فعلى اشراقي
فتعلق علم الواجب تع بالممكن حين وجوده لان هذا التعلق اشراقي فهو من الذاتي كالنور
من المنير وكالصورة التي اذا وضعت المراة مقابلة للشخص انطبعت فيها وقد تكون الصورة
من مرات متعددة وقلنا بان تمام المقابل للمراة اشراق وظل منفصل فالاشراق المنفصل
القائم بالصورة المنفصلة وهي التي في المقابل قيام صدور وهو مادة الصورة التي في المراة
وصورتها هيئة المراة ومعنى كونها منفصلة انها قائمة بالشخص قيام صدور ليست
هي صورة الشخص الموثرة فيه لان هذه لا تتغير المرايا القيامها بالشخص قيام عروض
والتي تقع في المراة تتغير بتغير المرايا هي منفصلة منه كالكلام من المتكلم وكالنور
من المنير فهي اشراق فعلى من الصورة القائمة بالشخص فظهورها بظهور المراة وتذهب
بذهابها وهي اثر العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها اعني تعلق الذاتي واشراقه
فكما ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل وشرط ظهور الصورة
الشخص وجود المراة كذلك شرط تحقق هذا العلم الاشراقي الذي هو تعلق العلم الذاتي
بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اي حضوره للعالم الحق والبسيط البحت
بما به هو وما به هو هو ظهور الحق تع به له وهو كنه المعلوم وكنه المعلوم هو ظهور الحق
به لتلك المعلوم مثله حقيقته هي ظهوره سبحانه لزيد به وظهوره سبحانه لزيد اشراق فعلي
لا ذاتي لانه لو كان اشراقا ذاتيا لكان زيد قديما لكنه اشراق فعلي يعني انه لما اراد

بتعرّف يتعرّف الى زيد ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد وذلك الوصف هو حقيقة زيد
وبنفسه التي من عرفها عرف ربه وذلك انه تعالى نقش زيدا على هيئة معرفته نقصا فهو انما
هو خاطبه به على جهة المكاشفة ولا شك ان احداث ذلك اشراق فعلي وتلك الذات
المحدثة هي المتجلى بها له وهي النور الاشراقي وكان محل زيد قبل هذا الاحداث شيئا
لم يكن مذكورا بالذكر الكوني حين ما هو به فنفس حضوره هو ما به هو وهو المتعلق به وهو
العلم به وهو اشراق فعلي صدر عن علمه تعالى الذي هو ذاته صدورا اشراقيا فعليا انا:
فانهم فقد رددت وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة عن المقصود لتفهم وانما بحثته
وافهمه بعض المتأخرين من ان العلم الاجمالي في الذات او بالنسبة لبعض المعلومات او
كلها فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه واعلم ان هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها انه تعالى لا يعلم
المستقبلات وهو قول لبعض العامة ونسبوها الى هشام ابن الحكم ومن اطلع على كلمات
هشام بن الحكم واصحابه عرف بان هذه النسبة افتراء وكذب ومنها انه لا يعلم الامور
الحاضرة وشبهوه بكونه قادرا قالوا كما انه لا يقدر على الموجود فكذلك لا يعلم الموجود
ونسب ابن الراوندي هذا القول الى جعفر بن مبشر احد شيوخ الاشاعرة ومنها انه تعالى
لا يعلم نفسه خاصة لعدم تناهيها فلا يحاط بكنهها ويعلم ما عدا ذاته ونسب ابن الراوندي
هذا القول الى جعفر بن عباد انهما قال انه يقول ان العالم غير المعلوم والشيء لا يكون غير
نفسه ومنها انه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالما بشيء اصلا وانما احدث لنفسه علما علم به الاشياء
ونسب هذا القول بعض العامة الى جهم بن صفوان ومنها انه تعالى لا يعلم كل المعلومات على
تفاصيلها وانما يعلم ذلك اجمالا وهؤلاء يسمونهم المخطئة لانهم يقولون بتسلسل علمه على

المعلومات اجمالاً لا تفصيلاً وهو مذهب الجويني من متكلمي الاشعرية ومنها قول من قال

انه يعلم المعلومات المفصلة ما لم يفض القول به الى محال وزعم ان القول بانه يعلم

كل شي يفضي الى المحال وهو ان يعلم ويعلم انه يعلم وهلم جرا الى ما لا نهاية له وكذلك

المحال اللازم اذا قيل انه يعلم الفروع وفروع الفروع ولوازمها الا ما لا نهاية له فان المحال

محال اجتماع كل هذه القبل المتناهية في الوجود وهذا مذهب ابي البركات البغدادي

صاحب المعتبر ومنها قول من زعم انه تع لا يعلم الجزئيات الشخصية فانما يعلم الكليات

التي لا يجوز عليها التغير كالعلم بان كل انسان حيوان ويعلم نفسه ايضا وهو مذهب

ارسطو وناصري قوله من الفلاسفة كابن سينا وغيره ومنها قول من زعم ان الله تع

لا يعلم شيئا اصلا لا كليا ولا جزئيا وانما وجد العالم عنه لخصوصية ذاته فقط من غير علم

بعلله كالمغناطيس يجذب الحديد لقوة فيه من غير علم بالجذب وهذا قول قوم

من قدماء الفلاسفة وغير ذلك من المذاهب الباطلة وعمدة الاشكال لهذه الاقوال

بادلة بعض من تقدم من المذاهب السابقة ولا فائدة فيها كلا ثم ما انشد في الشواهد

قول من زعم ان هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالاعدام والاغشية

والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع وصورا علمية حاضرة عنده تع حضورا

عليا والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلماني محتجب بنفسه

عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضور لذاته غائبة عن ذاته وحقيقته غائبة عن

افتراقه ووصله عين قوة كثرته وايضا الذي قبول انقسامه او ليس ما انشد سبحانه

قول المص في الرد على قول هؤلاء فانه بعد اعترافه بانه تع بكل شيء عليم وانه خالق كل شيء

وانه يعلم من خلق فما يقول في هذه الصور المادية مع ما هي عليه من انغمارها في المواد لو انها جها
بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع فان قال ان كانت
شيئا فالله سبحانه خلقها والجاهل لخالق بما خلقه ولا تكون مادياتها وكثافتها مانعة
من كونها معلومة كما انه لا تمنع من ان تكون مجردة وان كان الفعل ما في الامكان
ماديا او مجرده ولطافته كما ان فعل الله الذي هو مشيئته سبحانه واتباعه تتعلق
بالماديات وبواسطة اسبابها الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلق
بها العلم الامكاني بواسطة تلك الاسباب هذا على قواعدنا واما على قولهم ان العلم
عين المعلوم فبالطريق الاولى وكل شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه وكلها
اشراقي فعلي وترتيب وضع الاشراقات فيها كترتيب الاشعة المتعددة المترتبة بالنسبة الى
منيرها فان الشمس مشرقة على الجدار وعلى مقابله بواسطة اشراقها على الجدار وعلى مقابل
مقابله بواسطة المقابل الاول وهكذا وكلها اشراقات الشمس وان كان بعضها
بواسطة بعض فكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكل مثلا اشراقي بواسطة
الحقيقة المحمدية وهي مع العقل وبالنفس الكلية بواسطة عقل الكل وبطبيعة الكل بواسطة
نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل وهكذا نزولا مترتبا الى الثرى كل واحد
علم ومعلوم بتوسط علته في العلية والمعلومية وكلها اشراقي بواسطة اشراقه
فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الايجاد عندهم وانبساط الايجاد عندنا والاعدام
والاغشية والظلمات ربما صورت وكونت به كالمجردات حاضرة عنده سبحانه حضورا
علميا ومعلوميا في كل مكان حدوده وزمان وجوده حاضر عنده فانما هو به من كونه

في تكوينه فاين سخافة هذا القول والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان للحق وذلك
ان البرهان الذي ادعى قيامه على ان هذا النحو من الوجود المادي يعني الصور المادية
والاجسام العنصرية وجود ظلي الى آخره يقعد قعود انقطاع وتهافت ويقوم البرهان
الحق على خلاف لازم القاعد بان العلم اما صورة المعلوم وذات المعلوم فان فرض
ان صورة المعلوم وصفته لم يمكن في كون صفة الكثيف وصورته كثيفة بأي وجه اذ الحكمة
الالهية تقتضي كون الصفة وصف الموصوف واتصافه بما هو عليه في نفسه من لطافة
او كثافة فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة او الموصوف الطويل عريضة
او بالعكس فيما اذا الابيض سوداء او بالعكس لم تكن تلك الصفة صفة ولا الموصوف
موصوفا بها ولو كانت صورة العلم بالابيض سوداء لم تكن علما به من هذه الهيئة ولو كانت
صورة العلم باللطيف كثيفة او بالعكس لم تكن علما به كذلك بل يجب ان يكون العلم مطابقا
للمعلوم في جميع ما هو عليه والا لم يكن علما بذلك المعلوم واذا كان الحكم على الصور
العلمية بانها خارجة عن الذات فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير قصيرة
وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة واما ان المناسب للعلم ان يكون مجردا او لطيفا فانه
يجري في المناسبة وفي التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقا فكما ان الجسم الكثيف صدر
عن فعل الله الذي ليس في الامكان الطف منه ولا اشد تجردا كذلك يتعلق العلم به اذ العلم
هو فرع على الفعل في جميع احواله فيكون مساوقا للفعل في التعلق بالوسائط وعدمها فكما
ان الجسم الذي هو ابعد الماديات قائم بالفعل قيام صدور هو وجميع اسبابه كذلك يكون
تعلق العلم به اي على نحو تعلق الفعل به هنا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به

اذ العلم به حضوره بما هو به هو وانما حضوره بما هو به هو وما هو به هو هو ما هو عليه
من الكثافة والظلمة وما اشبههما وقوله وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه لا ينافي
صحة كونه علما فان كونه وجودا ظلمانيا هو ما هو عليه في ذاته ولا يعلم الشيء بغيره لانه
كونه ظلمانيا غير حقيقته ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته فلو كان محتجبا بنفسه عن
نفسه لما علم الا بانه محتجب بنفسه عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجبا بنفسه عن نفسه
لكان المعلوم غيره على انا لو لم نقل ان العلم عين المعلوم بل هو صورته لكانت صورة
المادي المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه اي الصورة البسيطة المجردة هي صورته التي
هو عليها من غير زيادة ولا نقص اذ لو كان فيها زيادة لما كانت صورته البسيطة المجردة
عن الغير بل هي صورته التي هو عليها وزيادة فصورة الشيء البسيط صورته التي عليها
وقوله هو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبته ذاته غلط بل هو بهذا النحو من التركيب
والظلمة والكثافة هو لا غيره فحضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته فانا اسألك
عما تعقل من فهمك وجنانك اذا حضر عندك الحجر حضوره لك الذي به علمته هو
حضوره لذاته ام لا بمعنى انه حيث حضر لك بذاته لانه لو كان كذلك لما حضر لك شيء
اذا لم يحضر بذاته فحضوره لذاته او حضوره الذاتي عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبته
ذاته عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء والمراد علم شعور ذاته بذاته في
هذا لو سلمناه لما كان شرط العلم العالم بل اذ شرط علم العالم ان يكون العالم مشعرا
بالمعلوم حاضرا عنده بما هو به هو لا ان المعلوم يكون مشعرا بنفسه عند نفسه او يكونه
معلوما عند العالم واين هذا من ذاك بل المعنى الحق ان الشيء لا يكون حضوره لذاته علمه غيبته

ذاته عن ذاته بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته والا لم يتحقق شي اصلاً ف

العلم حضور المعلوم للعالم لا المعلوم مع ان حضور المعلوم بما هو هو للعالم هو

عين المعنى فاذا كان حضوره عنده لم يكن حضوره عند غيره عين ذاته بل هو حضوره

عين ذاته لذاته كما ذكرنا مكرراً وقوله جعلته عين افتراقه ليس كذلك لان الممكن لا

يكون اجتماعه عين افتراقه الا باعتبارين وكذا وحدته عين كثرته واتصاله عين

قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة في هذه اي في ان اجتماعها

لا يكون عين افتراقها الا بالجهتين فان زيداً المركب من وجود ومهية كان اجتماعه

من جهة وحدة زيد وافتراقه من تغاير الوجود للمهية وكذا الباقي على انا نقول هذه الاشياء

المظلمة الفاسقة المادية كيف تصلح ان تكون علماً حادثاً اشراقياً بان يكون العالم

الحادث البسيط المجرد عن المواد كلها وذاتها وكل صفاتها وصح ان يكون نحوه حل

كلها لا نهاية الاشياء وبسيط الحقيقة كل الاشياء وعينها ان هذا الاختلاف

ق ل ــــ وقال ايها الرجل العالي اذا كان ما هو الوجود بالذات للباري حاضراً

عنده بصورته المعمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها الحس فضلاً عن الخيال او العقل

فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلة للقسمة المقدارية

والاشارة الوضعية والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي

فمحال ان يكون العقل جسماً والجسم معقولاً اقول ــــ يريد ان علم الله سبحانه بها

حضورها عنده بما هي موجودة بالذات فلو قلنا بان صورها المادية المعمورة في المادة

التي لها وضع من ترتيب اجزائها بعضها على بعض او ترتيب اجزائها على اجزاء خارجة

عنها التي تبعا الى الحس مع انحطاطه من مقام التجرد عن ملايمتها فضلا عن الخيال او تلايمها المعقولات التي لا تلايم الا المجردات عن المواد كالمعاني بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن المواد الا بتوسط النفوس لا لكنا فاطين على امتناع المباينات للمجردات ومجانستها لها الان هذا شيء لا يكون وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية ويكون قابلا للقسمة المقدارية مع تجرده المنافي للقسمة والمقدار وقابلا للاشارة الوضعية كذلك لكونها من لوازم الحيز المنافي للتجرد وافهم وفي هذا كله ما ذكرنا من تحقق ذلك مع الوسائط كل شيء بحسبه فان حضور كل شيء عين ما هو عليه مما به هو هو وما به الشيء هو وجوده بما تعين به وتحقق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود وهنا هو ما عليه مما به هو هو وما به الشيء هو وجوده بما تعين به وتحقق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود وهنا هو ما عليه كل شيء من الاشياء وكل شيء من الاشياء لا يكون معلوما الا بما هو عليه ولا يعلم العالم الا بما هو عليه وتحققات هذه الاشياء وتميزاتها بما به متعينة هي التي علمها الله تعالى بها وهو علمه بها ومجموعها كتابه المحفوظ فعلى ما اشرنا تكون كل صورة علمه تعالى بها وكل جسم علمه تعالى به فاذا تعقلت صورة زيد فان المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه بنفسه لا يدرك الا معنى زيد المجرد عن الصورة ويدرك الصورة بواسطة النفس ويدرك جسم زيد بواسطة النفس والنفس بواسطة العقل فالعقل يدرك الجسم بواسطتين فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاصل في الخارج وبالصورة نفسها الحاضرة في خيالك ومعنى زيد نفس معنى زيد في العقل وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له

وبصورة عقلية بواسطة النفس والجسم عقليات بواسطة النفس والبصر فعلمه تعالى بهذه
الاجسام المادية عندنا نفسها وعينها الحاضرة عنده تعالى حيثما اقامها به من المكان والزمان
وحضورها لديه تعالى بحضورها عنده تعالى بوسائط ايجادها فعلم فكما ان فعله الذي هو
اشرف الممكنات واشرف من علمه بها لانه اجزائه فعله انما تعلق بها بتوسط عللها كذلك
علمه بها يتعلق بها بواسطة علل ايجادها فلا محذور في ان يكون المعقول بما هو معقول
بالفعل لا بالقوة صورة مادية الحاضر ما قال اذ معقوليتها حضورها لفاعلها من حيث كونها
بوسائط ايجادها وابوجادها اذ حضورها بما احدثه عليه فافهم والحاصل لو انه العقلت
الى وسائط تكوينها وتكوينها لما انكر ما قلنا وقوله والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف
ومباين للوجود الوضعي فيه انه ليس مخالفا اذ لو كان مخالفا لما صح منه ما هو مخالف له
وانما هو الطف منه والارتباط بين المجردات والماديات ان لم يتحقق بالوسائط لم يتحصل
الماديات اصلا وان تحقق بالوسائط ثبت المطلوب فقوله فهي الان يكون العقل
مجسما والمجسم معقولا ليس بشيء لانه اذا لم يكن العقل مجسما والمجسم معقولا له لما كان
كما قلنا لم تكن معلومة ولا مجردة اما انها لا تكون معلومة فلان العلم لا يكون الا
بالوجود العقلي والوجود العقلي مخالف للاشياء المادية مباين لها فلا تكون معلومة
فبقي في وجودها مجهولة لا يحاط بها علما واما انها لا تكون محدثة فلان الاحداث
لا يكون الا بالعقل البسيط المجرد من جميع المواد والماديات لان المواد والماديات
اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل واذا كان المجرد مخالفا للمادي مباينا له ولم يكن
بالوسائط الملائمة للطرفين ولم يتعلق بالمواد والماديات فبقيت في امكانها غير محدثة

قال ولا تصغ الى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية وان كانت في حد نفسها
جسمانية متغيرة لكنها بالاضافة الى ما فوقها من المبدء الاول وعالم ملكوته معقولة
ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الاضافة وكون
الشيء ماديا عبارة عن خصوصيات وجوده ومادة الشيء وتجردها ليسا صفتين
خارجتين عن ذات الشيء كما ان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد وكذا
عرضية العرض ووجوده فكما ان وجودا واحدا لا يكون جوهرا وعرضا باعتبارين
كذلك لا يكون مجردا او ماديا باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده مع
بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي ايضا معلومة بالعرض لكان وجها وقد مر ان
ما عند الله هي الحقائق المتاصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عندنا كنسبة الظل الى
الاصل اقول يريد انك لا تلتفت الى قول من قال ان هذه الاشياء المادية
الجسمانية وان كانت في نفسها متغيرة متبدلة لا تصلح ان تكون من حيث كونها متغيرة
معقولة لان تعقلها ليس متغيرا الا انها بالنسبة الى المبدء الاول سبحانه والى ملكوته
اي عالم ادراكاته للاشياء تكون هذه الجسمانية وامثالها معقولات ثابتة غير متغيرة
لكونها حاضرة عنده بما هي به هي واقول لك يا طالب الهداية لا تصغ الى نفي المصنف
عن الالتفات الى قول هذا القائل فان قول هذا القائل يجر لان العالم عز وجل نسبته
الى جميع الاشياء على السواء فلا يكون العقول المجردة والارواح القادسة عنده حاضرة
قبل حضور الماديات عنده والا لكان في حال غير حال ذاته المقدسة فاقدا الشيء من علمه
ومنتظر الشيء من ملكه ومحتاجا في حصول بعض ملكه وبعض علمه الى المفارقات عن الحاجة

والفقدان والانتظار لما يأتي ومن ان يكون ثمة امكان اشتمال لوقوع هذه العبارات

ونحو هذه العبارات التي يقولها المتكلم مثل كونه عاقلا ومتعقلا لشيء الا ان يكون ذلك

من باب الحكاية كما انا نحكي عبارات غيرنا ونوردها على لفظها لا على معناه فقول القائل انها عنده

ثابتة غير متغيرة صحيح لانه هو المغير لها والمبدل لاوضاعها فلا يخرج بما يفعل بها عما هي عليه

عنده ولا شيء من ذلك خارج عما وضعه فيه من ملكه ولم يتجدد فيها ما ليس عنده فالحق في هذا

الكلام ان هذه الماديات الجسمانيات معلومة له بما هي حاضرة لديه في اماكن حدودها

واوقات وجودها بما هي عليه في ذواتها في حالتيها حال تبدلها وتغيرها وحالة انحفاظها

بما هي به في كتاب الحفيظ وهذا الحضور الذي لديه هو هي بكنه ظاهرها وباطنها وسرها

انحفاظها لم يكن منها غير ما حضر ولم يغب منها غير ما لم يكن فهي معلومة لديه مع معلومية

مباديها وملكوتها جميعا بالذات وانما تتوقف على اصولها ومباديها بالنسبة الى نفسها

لا الى علمه بها الذي هو نفس حضورها انما تتوقف بالنسبة اليها او لنفسها والى العالم بها

من عللها ومباديها كما مثلنا قبل هذا الان كلامنا هنالك في العلم الحادث ونحوه

الذي هو الفعلي بما دونه فهذه الماديات معقولة بما هي هي وحاضرة كذلك

معقوليتها لما هو عليه في حالتي تبدلها وثباتها ومع هذا فليست بتبعية اصولها وعالم

ملكوتها لما قلنا من ان مباديها واصولها لم تحضر لديه سبحانه قبل حضور هذه الماديات

والفروع وقوله وذلك لان نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الاضافة فلو

ان كانت الاضافة اليه لا تتبدل وان كانت لاشتمال اضافة الى غيره فلا ريب في انه

يتبدل وقوله وكون الشيء ماديا عبارة عن خصوصيات وجوده يعني ان مادته هي خصوص

وجوده اي تحققه وتحصله لا بها جزء هويته ماي نريد بهنا الوجود المادة
بالمعنى الاول من الوجود كما تقدم وهو ان الوجود هو المادة والماهية هي الصورة
وكونه ماديا باعتبار عن الماهية بالمعنى الثاني كما تقدم وهو ان الوجود هو انه صنع الله
وصنع ابيه وان فعل الله والماهية هي انه هو وكونه ماديا هو صنعه بحسب نفسه وانيته
ولكون المصاديق فهم من الوجود الامانريد من كونه من سنخ الحق ونريد من كونه ماديا
هو ما تركب من العناصر اذ المجردات عنده لامادة لها اصلا مع انه صرح في كثير من كتبه
بان العقل بسيط الحقيقة بمعنى انه لامادة له ووجه غلطهم ان الحكماء المتقدمين قالوا
ان عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع والملائكة العقليون والنفسيون
والطبيعيون مجردة عن المادة والمدة ويريدون انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة
الزمانية واتى من بعدهم ولم يفهموا مرادهم وحملوا بان تلك مجردة عن مطلق المادة
والوقت حتى ان بعضهم كصاحب البحار الاخوند الملا محمد باقر المجلسي ره ذكر في اول كتابه
البحار تفريعا على هذا الفهم ان من قال بان شيئا سوى الله سبحانه مجرد فهو كافر لعلمه وورد
ذلك في الاخبار لا انه دل على ما فهم من كلام المتاخرين الذين غلطوا على مراد المتقدمين
وفهموا ان معنى كونه مجردا انه لامادة له اصلا ولا وقت ولا يصح هذا الا في الحق المتعال
سبحانه وحكم الاخوند على كلام المتاخرين ونحن نريد بالمجرد الحادث ما كان مجردا عن العناصر
والزمان وله مادة نورانية جوهرية ومدة دهرية كالعقول ومادونها من المجردات
على ان تضليل صاحب البحار غفلة لانه علل ذلك التكفير لعدم ورود المجرد لغير الله
سبحانه في الاخبار وقد روي صاحب كتاب الغرر والدرر للكرامي عن قول امير المؤمنين

وقد يسأل عن العالم العلوي قال لم صور عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد تجلى
لها فأشرقت وطالعها فتلألأت وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله الحديث
ولا نعني بالمجرد الا كون الشيء عاليا عن المواد عاريا عن القوة والاستعداد في بعض
الحديث عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد والحاصل ان المعلم على رأي
المتأخرين مراد المجردات هو العاري عن مطلق المادة ومطلق الوقت بدليل حكمه
بكون العقل الكلي كل الأشياء لانه بسيط الحقيقة كما صرح به في اول المشاعر وقوله
مادة الشيء وتجرده ليسا صفتين خارجيتين عن ذات الشيء يعني به ان يكون الشيء
ماديا اي مركبا عن العناصر ومجردا اي عاريا عن المادة او العناصر ليسا عارضين للشيء بل
ذاتيين له ويجب عند اعتبار كونه صورة علمية او معلوما بالذات ان يكون مجردا عن العناصر صح
فيمكن ان يكون ذات الحق سبحانه او ملكوته كما اشار اليه سابقا وكونه ماديا يخالف ما وصفنا فيما
لما نعتبر في كونه علما او معلوما بالذات والشيء لا يكون مجردا وماديا وان كان
باعتبارين لانهما صفتان ذاتيتان هذا مراده وهو غير صحيح من وجوه منها انه لا
يشترط في المعلوم بالذات التجرد والا لامتنع ان يكون المادي لذاته معلوما ومنها انه قد ثبت
بالبرهان القطعي ان العلم عين المعلوم فلا يشترط في كون الشيء علما به كونه مجردا والا لما
كان المركبات والماديات علما بها بالذات مع قيام الدليل عقلا ونقلا على ذلك فيها
انه انما ذهب الى هنا لئلا يكون الصور المجردة علما له وعلمه عين ذاته ولا تكون العينية
الا بالاتحاد والعاقل عنده متحد بالمعقول اذا كانت صورة مجردة لا ان كانت مادية كما ذكره
في سائر كتبه وقد ذكرنا في شرح المشاعر بطلان اتحاد العاقل بالمعقول والا لما صح للعاقل

بنفسه وكانت المادة غير معقولة وبهذا انه لا مانع من كون الشيء بسيطاً ومركباً باعتبارين
كما قالوا في عبد الله فانه باعتبار علميته بسيط وباعتبار جزئيته مركب ولهذا كانت صورة
اعرابه صورة اعراب المركب وكان اجرام السماء وبسائط العناصر كالمادة والهواء
والنار والتراب فانها بسيطة باعتبار ومركبة باعتبار كالمجرد الاضافي وقد مثل ذلك قوله
كان جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد وكما عرضية العرض ووجوده
فكانا وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضياً باعتبارين كذلك لا يكون مجرداً ومادياً
باعتبارين انتهى اقول ان الشيء قد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين فانه يجوز فانهم
فانهم يذهبون الى هذا فيما يرون انهم مختصون به كان الشيء المحل عرض لعلته وهو
جوهر لحركته وهي عرض له بل كل شيء جوهر لحركاته وآثاره وهو عرض لعلته وهذا مما لا
اشكال فيه بل الاخبار مصرحة بان الشيعة انما سموا شيعة لانهم من شعاع الائمة ع فذوات
الشيعة شعاع ذواتهم ووجوداتهم شعاع وجوداتهم وصفاتهم ذوات صفاتهم الى ما لا
لعيانهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع الائمة ع فظهر بيان ان ذوات الشيعة وما هم عليه
الآن في كون الدنيا اعراض لائمتهم حقيقة فانه ما ذاق طعم العلم والشرب من الكوثر
قطرة فاذا كانوا اعراضاً باعتبار كونهم وتكونهم في ذواتهم واحوالهم لائمتهم ع مع انهم
رجال وذوات باعتبار النظر الى هوياتهم وما هم عليه فقد كان الشيء جوهراً باعتبار
عرضاً باعتبار ولقد كان قال الشاعر في مدح امير المؤمنين ع رغم ما قال ما جوهراً قام
الوجود به الناس معبدك كلهم عرض والدليل على هذا الذي يفهم قوله ع ومن آياته
ان تقوم السماء والارض بامره وقال الصادق ع في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك

وليس معنى قيام الاشياء التي هي بالبصر الخ ذواتها جواهر بامر الله لا قيام الاعراض بالجوهر فقيامها
بامر الله الذي هو اثر فعله اي مفعوله الاولي هو حقيقة المحمدية قيام تحقق اعني قياما
ركنيا وقوله لا يكون مجردا وماديا باعتبارين ان اريد بالمجرد ما هو منزه عن المادة فهو
ممتنع في غير الواجب عز وجل اذ الممكن لا بد له من المادة والصورة وهو قول الحكماء
كل ممكن زوج تركيبي وان اريد به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية كالعقول
والنفوس والطبايع وجواهرها فالتجرد بهذا المعنى يتحقق في الممكن الا انه ليس شرطا
في المعلومية وليس ممتنعا ان يسمى الشيء المجرد بهذا المعنى ماديا بمعنى آخر باعتبارين
وان كان لا فائدة كلية في صحة التسمية وعدمها بل لو نقول لا يكون الشيء مجردا
وماديا باعتبارين واذا لم يكن كذلك فما المحذور الا انهم قالوا كان لا يكون الخ
بالمذهب الا مجردا كان المادي غير معلوم بذاته لزم ان يتعلق العلم القديم بالمجرد
قبل المادي فيكون في حال غير عالم بشيء ثم يعلم به فعلى قولنا ان العلم المذكور حادث
اشراقي يحدث لحدوث المعلوم فيكون الفرض صحيحا وعلى قولكم ان العلم المذكور هنا
هو القديم الذي هو الذات البحت يستلزم حدوثه لاختلاف نسبة التقدم وانما
وهو صفة الحادث وقوله نعم لو قيل هذه الصور المادية حاضرة عنده تعالى بنفسها
المفارقة الحقيقة لكان موجها فيه ما تقدم من انه غير موجه والا لزم ما قلنا من تقدم
حالة لا علم على حالة اخرى له وذلك موجب الحدوث وان المراد بالعلم هنا العلم
الحادث وقوله وفيه ان ما عندنا هي الحقائق المتأصلة من الاشياء الخ فيه ما تقدم
مما اشرنا اليه من انه هنا العندية كان في الذات لزم كون اصول الاشياء مع تغايرها

وثباتها كلها في ذاته فيلزم كونه محلاً لغيره او مركباً منها ولزم من كونه عالماً بها ما يتفرع

منها افتقاره الى غيره وان كان هذا العلم خارج الذات فاذا فرض انه تع في قربه اليها

والى فروعها على السواء بطل كلام المصنف كلا في جميع شقوقه وان كان هو اقرب الى

الاصول امتنع الى فروعها لزم كونه مضاداً ممانع عن ذلك لاختلاف نسبة ذاته الى الاشياء

فان كانت نسبته تعالى الى القريب والبعيد على السواء كان عالماً بها اصولها وفروعها

مجردها وماديها على السواء واما تفاوت قربها او بعدها اليه بالنسبة الى نوع القبول

وضعفه فليس موجباً لاختلاف علمه تعالى بها وعلمه بها لانه لا يخفى على من له ادنى

قال ـــ فاعدة كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالت الاشاعرة صفة نفسية ومعاني

قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي لانه غير معقول والا لكان علماً لا كلاماً وليس عبارة

عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله تعالى

ولا يفيد التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء من قبله اذ

الكل من عنده ولو بالوسائط وهو غير جائز ايضاً والا لم يكن اصواتاً وحروفاً

اقول ـــ ذكر الكلام بعد العلم لجعله اياه من الصفات الثبوتية والمستفاد من فحوى

كلامه وكلام اتباعه مثل الملا محسن انه قديم الا انه ليس على ما ذهب اليه الاشاعرة

الذين يجعلونه كلاماً نفسانياً بل لانه بعض شؤونه الذاتية وشؤون الذات لا تتغير

قال الملا محسن في الكلمات المكنونة في ان شؤونه تعالى الذاتية لا تتغير لانها هي عين ذاته

قال في ذكر الاعيان الثابتة كما مثلنا عنه فيما سبق بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن ان

تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات واثبات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير

والتبديل والمزيد والنقصان انوب وقد صرح في كتابه المسمى بانوار الحكمة والتكلم صفة ملكة قائمة بذاته انما تكون بامر ما فاضة مخزون ما انشاء العالمين على غيره او هو سبحانه عين ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متاخر عن ذاته قال مولانا الصدر ان الكلام صفة محدثة لنسبته بان لنبه كان اسعو وصل ولا متكلم انتهى فانظر بعقلك هل هو لاكي اشاعرة يقدم الكلام اصرح من قوله هنا في كون الكلام قديما لانه قال انه عين ذاته انه ثم صرف كلام امام الصدر عن ظاهره وبالمنة مع صراحة كلامه بالحدوث بالاحتمال بعد قوله الكلام ليس كما قالته الاشاعرة اصحاب على بن اسمعيل بن ابي بشر ابي الحسن الاشعري المنسوب الى جده ابي موسى الاشعري او الى اشعر بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان وكان على طريقة المعتزلة يقول بحدوث القرآن ثم خطب وهو قاض بالبصرة وعدل الى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان فقال يقول من هذه العظائم التي احدها القول بقدم كلام الله سبحانه لانه صفة القديم وحيث لزمهم بذلك امور شنيعة ذهبوا الى ان الكلام حقيقة كلام النفس واما هذه الالفاظ والاصوات فانها ترجمة لذلك الذي في نفس المتكلم قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلما قيل لهم ما هو قالوا هو صفة نفسية وصفات قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي فقال مخالفوهم من المعتزلة هذا المعنى الذي تشيرون اليه غير معقول لان المتبادر الى افهام العقلاء عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف والاصوات واما المعنى الذي ذكره الاشاعرة ليس هو الا القدرة التي تصدر عنها الحروف والاصوات من المتكلم او انه هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام على ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة واولى

الذي يظهر لي ان الاشاعرة اشاروا الى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحا
ولكن بطلان قولهم لا من حيث انه غير معقول بل هو معقول معروف الا انهم عجزوا عن
التعبير في بيان ما ارادوا بعبارة تدل على مطلوبهم فلما نظر مخالفوهم الى المفهوم من
خصوص تعبيرهم عنه وجدوا شيئا لا يعقل استقامته لان المراد لا يعقل الا بتدبر كنه
معناه فانهم قالوا انه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة
وليس هو بحروف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا شيء من اساليب
الكلام فمثل كلامهم هنا غير معقول لانهم وصفوه بانه صفة النفس والمعنى قائم بها وانه الى
اخرها موصوف وان الله سبحانه يقرا حتى يسمع كلام الله ولا يصح ان يكون المعنى والصفة مسموعا
ولعل مرادهم انه مسموع بعد ترجمته بالالفاظ ومسموع بالاذان التفسير الا انه خلاف الظا
والمراد ان عباراتهم في جوابهم عن سؤال الخصم لا تدل على مرادهم فلما اراد الخصم ان يجمع بين
مدلول اللفظ وبين مرادهم حصل التنافي بينهما في العقل ولذا قالوا ان ما ذهب اليه
الاشعري غير معقول والسبب في ذلك عجز الاشعري عن التعبير عما اراد بما يدل عليه لغة و
اصطلاحا والعبارة الدالة على مرادهم هي ان للنفس لها كلاما مثل كلام اللسان بحروف
واصوات الا انها نفسية فالنفس تخاطب امثال غيرها وتامر وتنهاه وتطلب منه وكذلك
مثالها وهو قولهم مثل حديث النفس وقد تحدث نفسها وتحدث غيرها بكلام مشتمل
على كلمات لفظية وحروف صوتية مثل الكلام المسموع بالاذان الا انه نفسي لا جسماني.
فان الجسماني يظهر باللسان اللحمي والنفسي يظهر باللسان النفسي فالكلام النفسي مثل الكلام
اللفظي في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقوف والوصل والادغام والاظهار وغ

والجهر والاخفات والجهر والهمس وجميع ما هي عليه في اللفظ على جهة الوجوب والندب
وما هو عليه من الامر والنهي ومن اساليب الكلام ولما عجزوا عن التعبير عن الكلام
بما هو عليه نفوا عن الكلام النفسي ما لا يتحقق الكلام الا به فقالوا هو ليس هو بحرف
ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا شيء من اساليب الكلام ولكنه معنى
قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة ولا شك ان ما وصفوه به ليس بكلام
هو المعروف الذي يتبادر اليه اسمه عند الاطلاق فقال الخصم هذا شيء غير معقول
من مطلق مسمى الكلام ولو اجابوا عما سئلوا عنه بما ذكرناه من صفة الكلام النفسي لكان
صحيحا وكان معقولا وانما المنفي في حق الواجب عز وجل انه سبحانه لا يكون محلا لشيء ولا
يلحقه شيء لضديه ولا اشتباهه شيء الحديثة ولا يفكر ولا يروي ولا يهم ولا يوصف بشيء
يصلح ان يوصف به خلقه فيكون كلامه مفعولا له وكلماته انه الكلام فيما شاء كيف
شاء وكلما شاء وكلامه منه ذوات وصفات ومنها معاني واعيان ومنها معاني في
الفاظ وكل منها تام وغير تام وسيأتي الاشارة الى بيان بعض ذلك وقول المصنف والا لكان
علما الا كلاما وقع من حيث علم مرادهم لانه يريد ان الذي يشيرون اليه هو العلم لا الكلام
اذ الصور التي في النفس هي العلم وهو ما عندهم وليس كذلك لانهم يعنون حديث النفس
وهو كلام وامر ونهي وايجاب ونفي واضراب واستثناء وما اشبه ذلك فانه مثلا يتصور
زيدا وهذه الصورة من العلم ثم يقول له هل مضيت السوق امس فيقول صورة زيد
بلى فيقول له هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرو فيقول لا فيقول له لم تركت وقد امرتك
اذهب على ما قلت من عصيتني وخالفت امري فيقول مثال زيد اعف عني وانا امتثل

بغير هذا وان لا اعصى لك امرا فيغضب ولا يعفو حتى يظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه والرعدة لسورة الغضب على الانتقام او برضى ويعفو حتى يظهر على ظاهره صورة الرضا والسكون والاطمئنان فيظهر اثره على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة نيته ومثاله كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلم وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام وهذا ظاهر لمن هم ما قلنا ولكن الاشاعرة ما قدروا على التعبير عما ارادوا كما سمعت فانه شيء معقول صحيح لا تسمعهم انهم يقولون انه تع يخاطب المعدوم ويامره وينهاه لانه تع عن ذلك يستحضر صورهم ويخاطبها لكن هذا لا يصح نسبته الى الحق عز وجل فقد افتروا على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين فالحق ان كلام الله عز وجل ليس كما قاله الاشاعرة وقولهم وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني لنسبته الى ما ذهب اليه المعتزلة ولكنهم يقولون كلام الله هو الاصوات المخلوقة الدالة على معانيها الا انه خلق الاصوات لان هذا هو المتكلم لا الكلام فلا ينبغي ان يقال وليس عبارة عن مجرد الاصوات والحروف المخلوقة الخ والا لكان كلام كلام الله تعالى وصرح ان الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تع وليس كذلك اتفاقا ويريد ان كلام زيد مخلوق لله تع وزيد فلو كان كل كلام محدث كلامه تع لكان جميع كلام الخلق كلامه فعلى فرض الاول لا يكون نقضا على المعتزلة لانهم لا يرون ان الله خلق كلام زيد لما يرى ذلك الاشاعرة فلا يستقيم الرد عليهم الا ان يكون المراد بان الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على

قول بعض

قول بعض من يقال انه من الاكابر وربما قيد بعضهم الالفاظ المخلوقة بكونها صادرة عن وقصد على
اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء امر لا يسمع لدفع ما يرد على قولهم من كون كلام
كلاما لله سبحانه وانت خبير بان هذا التقييد يفيد التخصيص لانه اذا قيل الاصوات و
الحروف المخلوقة الصادرة عن كلام الله سبحانه لمن سواه او الالقاء كذلك لم يكن شيء منها
كلاما للغير سبحانه في الظاهر لكن لو لوحظ كلام المبلغ عن الله والامر بالمعروف والناهي
عن المنكر او كلام من خاطب بعض عباده على لسانه صدق عليه التقييد مع انه ليس كلام الله ان
اذا كان ذلك المتكلم المتبع لله محلا واما حديث من سمع الى ناطق فقد عبد فان كان
الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله وان كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان فعلى
طريق المجاز ومقام المعرفة مقام الحقيقة فالتقييد بما ذكره لا يكفي في دفع ما يرد على تلك
العبارة كما ينبغي وعلى كل حال فالظاهر ان المعترض مريد خصوص المخلوقية وانما يريد خصوص
الحروف والاصوات اللفظية ويكون وجه هيئة ان المعتزلة قائلون بان كلام الله سبحانه
ليس الا هذه الحروف والاصوات الحادثة وليس كما قالوا ولكن يرد على المعترض ما يرد على
المعتزلة مع ان الظاهر معهم وذلك لانهم قالوا لا معنى للكلام الا ما كان اصواتا وحروفا
لفظية وهو الظاهر من اطلاق اسم الكلام والمعترض قال ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه
الا انه كلمات تامات الواضح ما ذكره فليس كلام الله محصورا في انه كلمات بل منه كلمات
تامات ومنه حروف واصوات غير ذلك فيه ما يرد على المعتزلة مع انه لا ينكر ان من كلام الله سبحانه
ما هو اصوات وحروف وكيف وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله ولا ريب ان كلام الله عند الاصوات والحروف الملفوظة لا تكون مسموعة خصوصا

للمشركين فالحق ان كلام الله سبحانه قديم كما قاله الحكماء ومنه لا كما قالت المعتزلة ومن حصرهما فقد
حجر واسعا وهو المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات والظاهر ان كلام الله
فقد قال تعالى في عيسى وكلمته القاها الى مريم وقال مصدقا بكلمة من الله وقال تعالى
يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد انعقد الاجماع من المليين
على ارادة هذين المعنيين من الاثنين والخاص من الحكماء والمعتزلة متمسكون بمحكم الكتاب
ومراده من قوله كل من عند ربنا ان القديم وغيره من عند الله وهذا مبني على اصله
من ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وقد سمعت فيما تقدم بطلانه وقوله ولو ادى
بلا واسطة فهو غير جائز لاستلزامه ان يكون اصواتا وحروفا يريد به انه لو فرض ارادة عدم
الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام لم يصح ايضا لانه كان اصواتا وحروفا لم يصح
صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة بل لا بد من توسط العلل الفاعلية والمادية
والصورية والكلام لصوت والحروف من عالم الاجسام والجسمانيات فلا يمكن صدوره
من البسيط المحض لامتناع الطفرة في الوجود ولا يصح صدوره منه بلا واسطة ثبت
انه ليس باصوات وحروف هكذا يريد بناء على اصوله من ان المجردات الصرفة نشات
من ذاته تعالى والماديات يستحيل صدورها منه وبني ان يلد فات ذاته اذا كانت محلا للصور
العلمية والاعيان الثابتة بمعنى انه سبحانه كل الاشياء المجردة وانه ما يظهر من الملائكة التي
هي ذاته بمعنى انه كلها كانت متاصلة في الذات وهذا بعينه قول الصابئة والمشركين
ان الملائكة بنات الله لان الملائكة ذوات منفعلة هي امات وصدرت عنه فهي بناته
فانه اسوء الرد على اهل هذه المقالة وصدق على مقالتهم وجعلوا بينه وبين الجنة

نسباً او مناسبة فانه بدليل قوله تعالى في هذا المعنى وجعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان
لكفور مبين وانما قلنا انها تصدق على قول من يقول ان حقايق الاشياء اما ان تعلم من
الاشياء عند الله تعالى وان الموجودة في عالم الكون الظلمانية واشباحها وان ما عند الله هي
الاعيان الغير المجعولة وانها شؤونه الذاتية التي هي عين ذاته وفي الكمالات المكنونة لله
بحسب ما يسأل الى ان هذه الاعيان الغير المجعولة هي التي احدثت الظلمات واشباحها الكونية
باسم الله او بالحق المخلوق به فاذا كانت هي عين ذات الله تعالى فاي معنى للولادة عندهم
قال ــــ بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال الآيات محكمات واخر
متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات والكلام قرآن وفرقان باعتبارين وهو
غير الكتاب لانه من عالم الخلق وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا
لارتاب المبطلون والكلام من عالم الامر ومنزلة القلوب والصدور لقوله نزل به
الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم والكتاب مدرك لكل احد وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه
الا المطهرون من ادناس عالم البشرية لنزول ــــ قوله ان كلام الله عبارة عن انشاء
كلمات تامة والانشاء هو الايجاد والاحداث والكلام ان اريد به التكلم صح انه انشاء
كلمات وان اريد المقول وجب ان يقول هو عبارة عن كلمات تامات متشابهات وهذه
هي عبارته في سائر كتبه فيشكل كونه غافلاً في كل عباراته والمقام الذي فيه البحث
ليس هو التكلم بل هو الذي يتكلم به المتكلم ولو صفحنا بارتكاب المجاز في جميع عباراته
وانه اريد احداث الكلام وانما يريد الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات

التامات وهل الكلمات الناقصات احدثها غيره وان اراد ان الناقصات احدثها
بواسطة التامات قلنا والتامات احدثها بواسطة فعله وقد قال سبحانه قل
اشهد انه خالق كل شيء وهو الواحد القهار فاخبر بانه خالق كل شيء على حد واحد وان
كان بعض الاشياء يتوقف على بعض بان يكون عضدا للآمر كما اذا امرت ما ذكر
من العضد والصوت ومراد المص يأتي ما اشار عليه الا انه ظاهر عبارته ان الكلمات
الناقصات لا يكون كلاما وكذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني مع انه عز وجل
انشأ الكلمات التامات والايات المحكمات والمتشابهات وما خلق لها من كسوة
الالفاظ ولكن المص اسند الانشاء الذي هو الاحداث الى الكلمات التامات يريد انها
هو الاصول واسند الانزال الذي هو عنده الاهباط العالي الى السافل الى الايات
المحكمات والمتشابهات يريد انها نزلت من تلك الاصول لانها حدثت بتبعية ايجاد
اصولها ولم يكن لها ايجاد مستقل ولذا نسب الانزال اي الاهباط العلو الى السفل
اليها وظاهر عبارته ان كلامه تع عبارة عن انشاء الاصول وانزال فروعها في كسوة
الالفاظ وهذا معنى شريف ولب المعاني وحقيقته انه عز وجل خلق تلك الاصول
وخلق منها فروعها فكل مخلوق على الحقيقة على حد قوله تع خلقكم من نفس واحدة فهي
آدم ع وخلق منها زوجها اي خلق من آدم حوا فكان خلق حوا مستقل وان
كان مترتبا على خلق آدم كذلك خلق الايات المحكمات والمتشابهات مستقل
وان كان مترتبا على خلق الكلمات التامات وكذلك الالفاظ وفي اللغة الحقيقية
فقد يطلق الانزال من الشيء الى رتبة دونه على خلقه منه الا ان الكلام يريد هنا

هذا المعنى والا المادة ورد عليه اعتراض في تعبيره لان ذلك هو المعروف من مذهب هذه
فكلامه نزّل الحقيقة معاني اي ذوات وصفات والفاظ وتكلم بها ايجادها و
قبولها الايجاد متوقف على وضع كل منها في مكانه ووقته المناسب له فالكلمات التامات
خلقها في البرزخ بين السرمد والامكان الراجح وبين الدهر والامكان الجائز وجهها
الى السرمد وخلفها الى اول الدهر وهذه هي التامات الاضافية خلقها في الدهر منها
ذاتيات كلية اضافية وهي ذوات الانبياء ع وهي اعراض التامات الاضافية وهي
الاضافية كليها وجزئيها جواهر عقلية وروحية ونفسية وطبيعية وهيولانية ومنها
اشباح مثالية وهي ابدان نورانية لا ارواح لها بل هي محض مقادير هذه سيرة وهذه
الاشباح الظلة لما قبلها وما بعدها فهي برزخية بين الدهر والزمان وبين المجردة
والمادي وبين الكلية الاضافية والجزئية الحقيقية والكلمات الناقصة منها ذوات
كلية كالافلاك ومنها ذوات جزئية كزيد والشجر وكالفرس والجماد ومنها اعراض
وكل منها بنسبة معروضه واما الكلمات اللفظية فنسبتها الى الكلمات المعنوية كنسبة
العرض من المعروض وهي عالم تام بعرضيته مطابق لعالم الذوات في كل شيء بمعنى ان
فيه الكلمات التامات الحقيقية والتامات الاضافية كليها وجزئيها والبرزخية
والكلمات الناقصة كليها وجزئيها معروضها وعرضها فما من شيء مما سوى الله عز وجل
الا وله اسم فنسبته اليه نسبة الظاهر الى باطنه ولقد لوّح عليه السلام الى ذلك بقوله الروح في
الجسد كالمعنى في اللفظ والاخبار تشير الى ذلك باطوار عجيبة غريبة تكشف لمن
عثر عليها عن كنوز مستورة بالرموز والمرء يحوم حول الحمى فمن يعثر على شيء ومن يحكي

والعلة في صوابه ما اخذه بفطرته وفي خطائه ما اعتمد فيه على قاعدته فتخصيصه الكلام بالكلمات
التامات من جموده على قاعدته وجعله الاشياء فيما اقيمت فيه كتابا بعد نقله بقرب باب
الكلام بانه القائم بغا علم قيام الفعل بالفاعل وبين الكتاب بانه القائم في محله
من قطرته الا ان الكلام على ذلك فيه تفصيل تاتي الاشارة اليه في قوله والكلام
قرآن وفرقان باعتبارين الحديث الحاصل ان الكلام باعتبار انه معان مجملة غير مبينة
بل هي في القلب لانه محل المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية
والصورة الجوهرية والشبحية والقلب هو العقل الجوهري عندنا والعقل الفعلي
الذي هو تعقل المعاني المذكورة والكلام بهذا اللحاظ قرآن وباعتبار انه صور
مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية متمايزة متشخصة في النفس التي هي
الصدر اي صدر القلب او مقدمه ومركبه بفتح الميم وسكون الراء فرقان والمروي
ان القرآن كل الكلام المعجز والفرقان ما كان فارقا منه بين الحق والباطل فالكلام
قرآن في القلب وفرقان في الصدر فاذا نسب بنسبته الى اللفظ والنفس كان
كتابا والحق ان الكلام منه ما يقرا ويتكلم به في النفس كما هو هنا ما اشار اليه الامام عم
من حديث النفس ومنه ما يقرا بالالفاظ والفرقان هو ما هو من ذلك في المحلين فارقا
بين الحق والباطل فعموم القرآن في الكلمات التامات كنبينا محمد ص وخصوص الفرقان
في الكلمات التامات كامامنا امير المؤمنين ع علي ابن ابي طالب ع انا كتاب الله الناطق
فالناطق الكلام والحافظ بالكتاب فافهم وعندنا كتاب حفيظ وقول المص وهو عنه
الكتاب يعني القرآن والفرقان او الكلام لانه اي الكتاب من عالم الخلق هو الكتاب

المسطور في رق منشور يعني انه مثبوت باحرفه وكلماته التي هي اعيان الموجودات في الكون في الاعيان او جعل لها كذلك لانها قائمة لجعله قيام صدور منهما في قيام الصدور وهي كتاب مسطور كل في مكان حدوده ووقت وجوده وما منا الا له مقام معلوم ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق وانه مدرك للمخلوق بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فالكتاب الاشياء القائمة في امكنة حفظها واوقات بقائها واعلم اني رجحت بيان عبارته بعض راي والتمييز بين الرايين يعرف من الكلامين وقوله والكلام من عالم الامر ويريد بعالم الخلق عالم الامر المنتسبين من قوله الا له الخلق والامر ان عالم الخلق عالم المواد وكل الاشياء المادية وصفاتها عنده من عالم الخلق وعالم الامر عنده هو الاشياء المجردة كالعقول والنفوس والطبائع بل وجوه المبادئ من عالم الامر كان المجردات من الفعال والماديات هي المنفعلات وعندنا عالم الامر وهو عالم الفعل بجميع اصنافه كالاختراع والارادة والابداع والجعل والتقدير والقضاء والامضاء والاذن وعالم الخلق سائر المفعولات من جميع الاشياء وقد يطلق عالم الامر على ما كان محلا للفعل الله من سائر الاشياء وهي في انفسها مختلفة باعتبار قربها من المبدء وبعدها فما كان لا يتحقق الفعل الا به صدق عليه الامر ويقال انه من عالم الامر لكونه محلا للامر كالحجب لانها محل مشية الله ولا تتقوم المشية الا بها وان كانت المشية تحقيقها فيهما التساوق والتضايف كالكسر والانكسار فالفعل عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام صدور والنور المحمدي ص عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام

تحقق فالفعل المركز بدالكاتب قامت بها سائر الكتابة قيام صدور والمعنى المحمدي صلعم

كالمداد قامت به سائر الكتابة قيام تحقق لكن لتعلم ان الذي قامت به الاشياء كالمداد

الحقيقة المحمدية هو شعاعها لاذاتها هذا ما نذهب اليه تبعا للائمة واما العلم واتباعهم

والاكثر يذهبون الى ان الاشياء خصوص من ذاتها وماكان وجهالها كالعقل الكلي عن

عقل الكلي فهو بها اي بواسطتها يكون محلا للفعل وقول امير المؤمنين ع في شان البلاد

الاعلا والنجي فهو بها منا له فاظهر عنها افعاله صريح في ان الله سبحانه لماكان لاتدركه

الابصار ولا تحويه خواطر الافكار وحيث كان لا تقدر الاشياء على التلقي منه جعل

بعضها اسبابا لبعض فيفعل بها ما شاء من مسبباتها وقوله ومنزلة القلوب والصدور

لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو ايات بينات في صدور

الذين اوتوا العلم يشير هنا الى ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر وهو على قسمين

قسم منزلة القلوب وهو ماكان من الكلمات التامات لان القلوب على ان الصدور التي

هي منزلة الايات المحكمات المتشابهات لانها انزل من الكلمات التامات وليس هنا

ام مقرر لاستعماله لانه ذكر في الكتاب الكبير في القاب القران انه الذكر واستشهد بقوله

ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وانه لكتاب العزيز فسمى القرآن كتابا فتفصيل المصنف

القران عن الكتاب انما هو لمناسبة لبعض الايات وماذكر في الايات من تسمية القرآن

والكتاب ليس لان القرآن من عالم الامر والكتاب من عالم الخلق كما توهم بل باعتبار القراة

والتلاوة يسمى قرآنا وباعتبار رقمه في القراطيس وفي القلوب وفي الصدور

يسمى كتابا وهو شئ واحد ويختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله اما نقشه في القراطيس

والصدر حفظ فكونه كتابا فيها ظاهر واما كونه في القلوب كتابا باعتبار كونه فيها توقيفا
كان لان القلب لا تحلها الصور وانما تحلها المعاني وكونها فيها هو نقشها لان المعاني
مجردة وتمايزها بمميزات معنوية فوجب لاحظة العقل لها من غير تجريد عن صور المحققات
الا اعتباريا كما توهمه بعضهم فالحق ان الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن المتكلم بامره
لها او بلا ونزلها سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظا اذا لوحظت قائمة بالمتكلم
اي المحدث لها قيام صدور فليس بين الحقائق النورية التي هي الكلمات التامات و
بين الالفاظ التي هي اسماء اسمائها فرق في قرب امر الله سبحانه بفعله اليها وان كانت كلمات
التامات في انفسها اقرب الى الله سبحانه والى فعله من اسمائها التي هي القدر والسلام و
هم اقرب الى المبدع والى فعله من اسمائهم التي هي المؤمنون وهم اقرب الى الله سبحانه والى اسمائهم
التي يعرفون بها اعني سيماهم والحاظ صفاتهم واحوالهم وهي اقرب الى المبدع والى فعله من
اسمائهم اللفظية فان الله عز وجل نسبتها الى كل شيء في كل شيء سواء لانه عز وجل لا ينقطع
ولا يستقبل ولا يشكل والاشياء مختلفة في انفسها في القرب اليه والبعد منه فالكلمات
التامات كلامه الذي احدثه واقامه في مقامه من الكون منها في السرمد والعمق
الاكبر الراجح ومنها في الدهر والممكن والامكان المتساوي ومنها الالفاظ كلامه الذي
احدثه في بعض خلقه حيث كان هو مقامه من الكون كالكلام الذي اظهره لموسى عم
في الشجرة ومنه القرآن الذي نطق به نبينا محمد صم مما ترجم به مما اوحاه الله عز وجل
في قلبه وعلى لسانه بواسطة جبرئيل فان جبرئيل يتلقى من ميكائيل وميكائيل من
اسرافيل واسرافيل من اللوح واللوح من القلم والقلم من الدواة والدواة من عز وجل

بواسطة تفسيره واختراعه وارادته وابداعه وقدرته وقصائره وادنوه واهله واهضا

فالملكة النازلة عليه بالوحى هى منه بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك فانك

ربما تسأل عن شئ ثم تنساه او لا تعرضه ثم تعرض فتقول جاء على خاطرى او ورد على

قلبى وبالى كذا وكذا فان هذا الوارد على قلبك وبالك خاطر ورد من قلبك اى

المعانى المخزونة فيه على قلبك اى على وجه قلبك الذى هو صدرك وهو نفسك وخيالك

بصورة ذلك المخزون فجبرئيل الامين ع نزل على قلبه من قلبه اى نزل بما تلقى من صورة

معنى قلبه الذى هو القلم يعنى تلقى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية التى هى

اللوح المحفوظ على علمه الذى هو روح المشترى لخيالة الذى هو روح الزهرة

والتلقى بالوسائط الآتى ذكرها على رواية فالملكة النازلة بكل شئ من الوحى من

قبل اسئ ويصل كلام بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال والقرآن قبل الكتاب

من جهة ان ما يقرا يكتب وبالاعتبار فيكون الكتاب قبل القرآن بمعنى ان ما قرئ كان

مكتوبا قبل قراءته كما اذا اعتبرت ان القلم الذى هو اللوح الكلى استمد من النور الذى تنورت

منه الانوار وهو الدواة وهو عندهم ع الحقيقة المحمدية فان الوحى وسائر الصور

الكونية الالهية تكلم بها فعل الله وقراها عليها فكانت اى الحقيقة المحمدية هى الكتاب

الثانى لانها اول الكتب الكونية وقبلها كتاب الامكانات فالقلم اسمع منها فكان كتابا

ثالثا وقراه وقراها على اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب الرابع وقرا ما الحفظ

قرانا على اسرافيل ع فكان اسرافيل كتابا خامسا وقرا اسرافيل ما بلغه قرانا على ميكائيل

وكان ميكائيل كتابا سادسا وقرا ميكائيل ما بلغه قرانا على جبرئيل ع فكان جبرئيل

كتاباً لسانياً وقرآناً بلفظ جبرئيل ثم قرآناً على محمد ص فكان من بظاهره كتاباً وكتاب باطنه
ام الكتاب وانما كان بظاهره هو الكتاب قال تع وما كنت تتلوا من قبله اي من قبل الكتاب
الذي في صدرك ولا تخطه بيمينك يعني ان هذا الكتاب الذي تتلوه قرآناً علمه ما
كنت تخطه بيمينك بل نحن كتبناه في صدرك نوحينا اذاً لارتاب المبطلون بل هو آيات
بينات في صدور الذين اوتوا العلم وهي صدرك وما في صدور اهل بيتك الطاهرين
صلى الله عليه وعليهم اجمعين مما كان نداه عليهم فكان الايجاد كلاماً والقرآن هو المتلو
من الموجود في الكتب والثابت في الالواح سواء كان اللوح ماءً ام عقلاً ام روحاً
ام نفساً ام طبيعة ام شبحاً ام جسماً ام جسمانياً جوهراً او عرضاً فاذا عرفت ما اشرنا
اليه ظهر لك بطلان تقسيم المص من ان الكتاب من عالم الخلق وانه يدركه كل احد كيف
يدركه كل احد والعلم بجميع اعلى من الكتاب لان العلم ليس هو انشاء المعلوم وانه سبحانه
يقول ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اسم ولا جائز ان يكون هذا العلم الذي
لا يحيطون بشيء منه ذاتياً لان قوله الا بما شاء معناه انهم يحيطون بما شاء من علمه
ولا يجوز ان يكون ما لا يحيطون بشيء منه ذاته ان يكون المستثنى الذي يحيطون به
جزء ذاته ولا يجوز ان يكون شيء من ذاته محاطاً به ومدركاً لغيره سبحانه فاذا ثبت ان
العلم من الكتاب لا من القرآن كما قال تع قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي
ولا ينسى وقال تع قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ لم يصح قوله والكتاب
يدركه كل احد وهذا ظاهر لا يحتاج الى ما سمعت من آيات القرآن التي ذكر برهان هو قوله
وكتبناه في الالواح لا يصلح دليلاً على كون الكتاب يدركه كل احد وانه من عالم الملكوت

تعلم ان اللوح المحفوظ الكتاب ولا يمسه الا المطهرون ونفوس الكروبيين ونفوس
من فوقهم من العالين كما اشرنا اليه سابقا الكتب ولا يدركها كل احد بل قد يكون القراءة
والكلام مناما او عن الكتاب بشر كما سمعت وكذا قوله والكلام لا يمسه الا المطهرون
فاذا قد اشرنا الى ان من الكلام ما يسمعه المشركون كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فقد اخبر انه عز وجل يجوز سماع كلامه للمشرك
في ظلمات ادناس عالم البشرية فلا يصلح الاستشهاد المتم بهذه الاية على تعريف مطلق الكلام
بانه لا يدركه كل احد والله سبحانه يقول في شان المشرك حتى يسمع كلام الله قال وان القرآن
كان خلق النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام ان مثل عيسى
عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وآدم كان ايضا المكتوب بيدي قدرته
وان الكتاب المبين الذي بايدي خزنة الطهر المطهر وعيسى نور الحاصل بامره وكلمة
القاها الى مريم وروح منه والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين
ومن زعم خلاف ذلك اخطأ اقول يريد ان القرآن احدثه الله سبحانه شرح طبيعة النبي
وخلقه بضم الخاء واللام وهو الطبيعة وهي مركب في الشيء من اجزاء كثيرة مادية وصورية
او منهما او من متممات قابليته كالكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع
او من الكل كما قال في شانه صلى الله عليه وآله وانك لعلى خلق عظيم وخلق من
صفات جوهرية مادية واصلها من اعلى مراتب الامكان وصورية وكان صلى الله عليه وآله
على حد لا يحتمل الامكان فوقه في بقية الاجزاء والاركان وفي غاية نضجها واعتدال
وزنها وكان وسعها في احسن تقويم بجملة الامكان فخلقه عز وجل مبلغ علمه الكوني في

وادخله بمبلغ علمه الامكاني من الحدائث المعدلة في المراتب المعتدلة المستقيمة مما لا يحتمل ،

الامكان ابدع منه حتى ظهرهم بكسوة من الوجود لو لم يرد عليه امر ولا نهي من امر الكائنات

بجوهرية ذلك الحكم واستقامة ذلك التصوير المعدل لا يقع منه الا ما هو محبوب من الله

الله عز وجل وذلك مقتضى طبيعته وتكليل يعدل فطرته المشار اليه في قوله تعالى يكاد زيتها

يضيء ولو لم تمسسه نار اي يكاد يكون قبل التكوين يكاد يعلم قبل التعليم يكاد ينطق بالوحي

قبل ان يوحى اليه وهكذا سائر جهات الكمالات الكونية والقرآن الشريف شرح ما اشرنا

اليه على جهة الاجمال لان الروح الذي هو من امر الله هو القلم الذي كتب في اللوح باذن الله تعالى

كل ما كان وما يكون وما هو كائن وهو عقله وهو القرآن قال تعالى مشيرا الى ذلك لاهل

المعرفة منه وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان

ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم فاخبر سبحانه

انه اوحى الى نبيه روحا من امره وهو القلم وهو الملك اي العقل الكلي وما كان

يعلم ما الكتاب ولا الايمان قبله اي قبل القرآن كما قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا قومك

من قبل هذا اي القرآن وهو الملك اي الروح من امر الله يعني العقل فالعقل هو الروح

الذي هو من امر الله وهو عقل النبي ص وهو القرآن فالقرآن طبيعته وخلقه لانه نعم واحد

يسمى بكل ما ذكرنا وبغير ما ذكرنا ويظهر بكل طور من الطوارئ فالقرآن شرح خلقه و طبيعته

وقوله دون الكتاب ليس بصحيح لان الكتاب هو القرآن وانما يفرق بينهما بالاعتبار من حيث

كون الكمالات محدثة هو كلام ومن حيث كون المحدث متلوا هو قرآن ومن حيث كونه

محفوظا في شيء هو كتاب كما قال تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون

وقوله والفرق بينهما بين القرآن والكتاب كالفرق بين ادم وعيسى ع يريد ان القرآن لا يتعين ولا يتشخص بخلاف الكتاب فانه متشخص ظاهر بيد كل احد وقد قدمنا ان الحق انما شيء واحد تختلف اسماؤه باختلاف احواله ويريد ان الفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى ع والتشبيه في الفرق يقتضي ان يكون ادم اشرف من عيسى ع على فرض ارادته من جهة خلقه يعود الى عيسى ع لكون خلق ادم ع من تراب معلوما والقول بروح في عيسى ع اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة الامر ويشهد لمنه ظاهر قوله والمخلوق باليدين يعني بيدي قدرته في باب التشريف يعني انه شرف اي ادم حق انه خلقه بيديه ليس كالموجود بحرفين الذين هما منزلة اصبعين اقل من اليدين منسففا من هنا نحو ان آدم كالقرآن وعيسى كالكتاب وقد ذكر اشرفية القرآن على الكتاب فيكون ادم اشرف من عيسى ويؤيد هذا قوله ومن زعم غير ذلك اي غير ان المخلوق باليدين كادم اشرف من الموجود بحرفين كعيسى فقد اخطأ لان المسلمين متفقون على ان عيسى افضل من ادم بلا خلاف بين احد من الفريقين ولم يوجد لاحد من المسلمين ولا غيرهم قول بان ادم افضل لشرف قوله فقد اخطأ اليد واذا نظرنا الى قوله وادم كتاب الله المكتوب بيديه ففيه شهادة بانيسبة لامير المؤمنين ع من قوله وانا الكتاب الذي باحرفه يظهر المضمر والى قوله في عيسى ع وعيسى قوله الحاصل بامره وكلمته القاها الى مريم وروح منه دل على عكس المعنى الاسبق فان القول والقرآن اشرف من الكتاب فيكون عيسى اشرف من آدم الا ان فهم هذا المعنى من كلامه موضع لان اصحابه لم يقل بان ادم اشرف من عيسى ليصح قوله ومن زعم خلاف ذلك فقد اخطأ، ويؤكد الثاني في قوله في حق ادم

المخلوق بالجديد فان ما ينسب اليه المخلوق خصوصاً على طريقة اهل فانه مفصول مرجوح وقوله
في حق عيسى انه الموجود بحرف كن فانه فاصل راجع الى ما نسب اليه الوجود فصار بشراً وان كانت
ظاهرة في المعنى الاول الا انها محتملة للثاني فيكون كلامه مضطرباً وهاهنا دقيقة
على الاصابع الذي مدخول فان توهم الشمول لادم لا يلزم الا شرعية ومعارض بحديث
وعيسى من اولي العزم وحق آدم نزلت ولم يخلد عنها ولا ارادة الكاف والنون
الذين وضمير خلقه عائد الى ادم الذي هو اقرب فيكون هو الموجود بالامر فكما يجوز
ان يكون بالحرف عيسى يجوز ان يكون آدم وكما يحتمل الحرفان كن يحتمل البيان كن
قال ـــــ فاعل شريفة المتكلم من قام به الكلام والكاتب من اوجد الكلام اي
الكتاب ولكل منهما مرتبة فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام ايضاً كتاب من وجه اخص
اذ كل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم ايضاً بوجه مثال ذلك في الشاهد الانسان اذا
تكلم بكلام في المعهود وقد صدرت من نفسه في الواح صدره ومنازل اصواته في
مخارج حروفه صور واشكال حرفية وهيئات فنفسه من اوجد الكلام فيكون كاتباً
فقلم قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء ثم في منازل اصواته وشخصه من قام به الكلام
فيكون متكلماً فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه وكن من الناصحين المصلحين ولا تكن من
المتخاصمين اقول ـــــ قوله المتكلم من قام به الكلام ما يريد به فان القيام يراد به
اذا اطلق احد معان اربعة احدها قيام الصدور كقيام نور الشمس بالشمس ومنها قيام
الشيء بايجاد موجده بحيث لا يتحقق في حد الذهن من ايجاده وذلك كنور الشمس وكا
لصورة في المرآة ومنها قيام الظهور كقيام الكسر بالانكسار فان الكسر سابق بالذات ولكنه

لا يكون ظاهره في الاعيان الا بالانكسار لان الانكسار هو قبول الكسر للاتحاد وههنا
قبل الكسر وجد اولا وبالذات والانكسار وجد ثانيا وبالعرض وثانيها قيام التحقق
كقيام الانكسار بالكسر بمعنى انه يتحقق لا في الخارج ولا في الذهن الامسبوقا بالكسر
لانه انفعال الكسر لفعل الفاعل اذ لا يعقل الصفة قبل الموصوف وقد نطلق على هذا
اسم القيام الثالث القيام الركني بمعنى ان الانكسار في الحقيقة مادته من نفس الكسر من حيث
هو هو لا من حيث فعل الكاسر وذلك كقيام السرير بالخشب فيما ذكرنا ان الخشب
هو ركنه الاعظم الذي يتقوم به والركن الثاني الاسفل الايسر هو الصورة فلك ان
تقول انه يتقوم بالخشب التقوم الركني ولك ان تقول انه يتقوم بالخشب تقوم التحقق ورابعها
تقوم عرض كتقوم الصبغ بالثوب فهذا التقوم التقوم الذي ذكره المحقق المصنف
ايضا والظاهر من سياق كلامه حيث جعل الكاتب من اوجد الكلام ان مراده هنا
التقوم في قوله المتكلم من قام به الكلام هو قيام العرض المسمى بالحلول في قولهم العرض
هو الحال في المتحيز لانه لو اراد ان المتكلم من قام به الكلام قيام صدور لكان معناه من اوجد
الكلام فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب فعلى تفسيره يكون الله تعالى قام به كلامه اي حل في
ذاته فيكون محلا لغيره لان كلامه غيره اذ لا يريد ان المتكلم من حل به المتكلم على ان الناس
اجمعوا على انه متكلم عز وجل وتعالى وكلم الله موسى تكليما فسمى متكلما بما اوجد من كلامه
لموسى في الشجرة مما انطقها بكلامه ويلزم على مراده ان يكون الله سبحانه كاتبا لان الكتاب
هو الذي يقوم به الكلام والمعاني والنقوش كالقلم ولو اراد هو او غيره ان الله سبحانه
هو الذي احدث الكلام بالشجرة لوجب ان كانت الشجرة كاتبا لما اقام فيها من كلامه فالمتكلم

موسى من الشجرة من هو فان كان المتكلم من قام به الكلام فالشجرة هي المتكلم وان كان
المتكلم هو من احدث الكلام فالمتكلم هو الله سبحانه لانه خلق ما نطقت به الشجرة وانطقها
بما خلق فيها من كلامه وبذلك وصف نفسه بكونه متكلما لانه احدث الكلام وعن ابي بصير
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله جل اسمه عالما بذاته ولا معلوم ولم يزل قادرا
بذاته ولا مقدور قلت جعلت فداك فلم يزل متكلما قال الكلام محدث كان الله
عز وجل وليس بمتكلم ثم احدث الكلام اقول سماه متكلما باحداث من الكلام وهذا
ظاهر وقوله والكاتب من اوصل الكلام اي الكتاب بيده عليه مثل ما ورد على قلبه فان ايجاد
من اثبت شيئا في شيء فيصدق على من اثبت المعاني في العقول والرقائق في الالواح والصور
الجوهرية في النفوس والصور الشبحية في الاجسام والاجسام في المكان والزمان والالفاظ
في الهواء والنفوس في الاجسام والجسمانيات فاذا اردنا تصحيح كلامه فلا بد اما من
تقدير مضاف مثل الكاتب من اوصل صور الكلام في شيء مع تضمين او مع معنى وضع
نقش واراده المتكلم من الكاتب وهذا لا يصح في مقام التقسيم واما اذا قال من اوصل
الكلام فهو المتكلم والكلام اذا عكس صح في المتكلم فانه هو من اوجد الكلام او من قام به
الكلام لا يصح ان يكون متكلما ولا كاتبا وانما يصح ان يكون مكتوبا لان الكتاب هو الذي
قام به الكلام اما بصورته كالهواء والقوة السامعة واما بصورته ونقشه كالقرطاس
والالواح وقوله ولكل منهما من الشأن لكل واحد من الكلام والكتاب مراتب يسمى كل واحد
باعتبار رتبته باسم مع اتحاد اصلهما فبلحاظ الفيضان يسمى كلاما وبلحاظ قبول
القابل له يسمى كتابا فكل كتاب باعتبار تقومه بقابله فاعله بقومه صدوره كلام وكل

كلام باعتبار نقوشه في مكانه نقوشه ومن كتابه فيكون كل محدث من حيث هو معتبر متكلما
ومن حيث هو واضع ذلك الخاص في محل كاتبا وهذا على ما اعتبرناه لا على ما اعتبره المص
كما بيناه قبل وياتي في مثال مراتب الكاتب هو من اوجد الكلام وقد بينا لك ان من قام
به الكلام قيام صدوره هو المتكلم وهو الذي اوجد الكلام ولهذا ورد في شان القلم انه كتب
في اللوح ما كان وما يكون فسمي كاتبا باعتبار ما اثبت في اللوح وورد ختم على فمه
فلا ينطق ابدا والختم على الفم وعدم النطق للمتكلم لا للكاتب وذلك باعتبار افاضته
لما كتب في اللوح وقد قال في صفة نبيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فنسب اليه
لوازم المتكلم دون الكتابة وما ذكره المص يشتمل توجيه على اعتبار ومع ذلك لا ينافي
ما ذكرناه فقوله ومن صدر شيء عن نفسه الى الخارج باعتبار كونه الصادر واقعا بصورته
في الواح صار تكون تلك الالواح كتابا واثبات تلك الصور فيها كتابة وكذلك تلك
الاصوات المقطعة في مراتب اصواته باعتبار كونها منقوشة فيها كالتي في الحلق والفم
والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر فنفسه يكون الفاعل موجدا للكلام باعتبار
كونه فاعلا يكون متكلما لايجاده الكلام ونطقه به وباعتبار اثباته في لوح نفسه بنفخ
الفاء اي الهواء الممتد من جوفه الى الهواء الخارجي في منازل صوته يكون كاتبا وقوله
وتشخص ممن قام به الكلام الخ فيه ما قلنا من ان المراد بالقيام هو الحلول فيكون الشخص كاتبا
لا كاتبا ولا متكلما وقوله فاصل ذلك مقتبسا لما عرفه فيه ما قلنا من انه اذا قسنا عليه
الواجب لزم منه التشبيه بالخلق انه انما سمي سبحانه متكلما لانه ممن قام به الكلام والكلام
عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود هو ذاته كما ذكره الملا محسن في انوار الحكمة وسمي

ايضا كما بينا لانه اوجد الكلام واما عندنا فقد عافانا الله سبحانه وله الحمد مما ابتلى به هولاء فنقول
لا يكون شيء من الخلق مقياسا لشيء من الحق تع وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته والكلام حادث
والمتكلم من اوجد الكلام وهو تع متكلم لانه اوجد كلامه في ما شاء وكلم به من شاء كيف
شاء ولا يجعل الشاهد مقياسا للواجب في شيء واما ما ارى الخلق من اياته في الافاق وفي
انفسهم فهو ايات معرفته ولكن لا يقاس الله لا من هذين فان شاء العبد فيما ينسب اليه اي
طلب نظيره فيما ينسب الى ذات الرب سبحانه عما يقولون قال قاعدة عرشية كل معقول
الوجود فهو عاقل ايضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة
الوجود مع مدركها وبرهانه القاطع من عند الله هو ان كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد
عن المادة وان كانت حسية مثلا فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير
فيه اصلا ولا يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه
محسوسة اقول يريد في هذه القاعدة تقرير مسئلة قد ملأ كتبه منها وهي
اتحاد العاقل بالمعقول ويجري اتحاد الحاس بالمحسوس والفاعل التام بالمفعول وهي
مسئلة عويصة على اذهانهم والشبهة دخلت عليهم من دعوى ان وجودها ادراكي وهذه
اذا سلمت انما يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه مذكور والباب الذي دخلت
عليهم منه الشبهة توهم ان العاقل يعقل غيره بنفس ذاته كما يسمع بذاته ويرى بذاته وقد
بينا فيما تقدم ان الادراك بمعنى خطأ لان السمع الذي هو الذات وكذا البصر والعلم
المعبر عنه بالعقل هو الذات مسمى باسم الحق وهو الذات ثم انظر هل يعقل ان ينسب الى
ادراك مسموع او مرئي او معلوم لا سمع انما هو هو ولا مسموع ولا مبصر ولا مدرك فاذا

المسموع والمبصر والمدرك حصل الاشراق بها وهو الوجود الادراكي للشيء وهو ظهور
المدرك بكسر الراء بالمدرك بفتح الراء والظهور اثر الظاهر فالاتحاد في الظهور اذ ليس
للمدرك بفتح الراء حقيقة غير الظهور اذ هو الظهور به لان ما دون ذلك الطارئ المجدد
الذي هو تاكيد الفعل او صورته ظل هيئة الفعل كما ان صورة الكتابة ظل هيئة حركة
يد الكاتب وكما ان هيئة حركة يد الكاتب ليست هي يد الكاتب ولا ذات الكاتب وانما
يحدثها الكاتب عند ارادة الكتابة بنفسها كذلك الوجود الادراكي ليس هو نفس الفعل ولا
ذات الفاعل وكلام المصنف يلزم منه ان تكون هيئة الكتابة القائمة في القرطاس التي هي
بمنزلة صورة المعقولة هي نفس حركة يد الكاتب ونفس يد الكاتب بل نفس الكاتب ومع
هذا كله يدعي ان برهان ما ذكره واضح عن استعانته بنوره من ايات الآفاقية والانفسية فانظر
ماذا ترى وقوله كل معقول الوجود فهو بما قال ايضا يدخل فيه كل معلوم ليصح للمصنف قوله بسيط
الحقيقة كل الاشياء لانه اذا خص المعقول بالمجرد عن المواد لم يبق عنده شيء اذ كل مخلوق
من مادة خلقه خالق الشرع وانما معنى انه خلقها لا من شيء اي من شيء معه قديم لا ان معناه
انه خلقه لا من مادة ولو سكتنا عن هذا لزمه ان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لان
الماديات من الاشياء مع انه اخرجها عن الاتحاد ولو سكتنا عنه ايضا لزمه ان الاشياء
المجردة هي التي معه في صقعه في ازله فهو كلها لبساطتها ولا يلزم التركيب والتعبير بالاشياء
لانها في انفسها مجردة واما الماديات فلكونها خارجة عن صقعه وواقعة في الامكان
لم يصح اتحادها به فلا تكون معلومة له لان المعلوم الحادث بجميع اقسامه يجب ان
يكون وجوده ادراكيا لاثر غاية الفعل فلا ينقص في تحققه بالفعل عن كون تحققه

ادراكيا فاذا لم يكن بنايتها معلومة له لم تكن مفعولة له قال المحقق في رسالة العلم

التي وضعها لابنه علم الهدى اعلم ان العالمية والمعلومية هما غير الفاعلية والمفعولية

او لازمتان لهما لان العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم وليست الفاعلية ايضا

الا حصول المفعول للفاعل او تحصيل الفاعل للمفعول فانك اذا تصورت صورة في نفسك

فمعنى تصورك اياها على حصولها لك ومعنى علمك بها وتصورك اياها لك لا انشاؤك

لها في ذاتك وابداؤها اياها مع انك لست مستقلا لها في هذا الانشاء والابداء بل انت

محل لها وانما يفيض عليك مما فوقك حين حصول شرائطها فيك واستعدادك لها فلو كان

الانشاء منك بالاستقلال لكان اولى بان يكون علما لك بها انتهى فاذا كان عندهم

ان العالمية على الفاعلية والمعلومية المفعولية دارت المعلومية معا والمفعولية وجودا

وعدما فيلزم اما المعقولية الماديات او عدم مفعوليتها واعتبار الوسائط في الماديات

في المعلومية والمعقولية دون المجردات يلزم منه اختلاف نسبة الذات الحقة الى

بعض الاشياء وهذه صفة الخلق على ان المعلم الاول فرق بين الموجودات فجعل بعضها

بعضها معقولا وكالمجردات وبعضها غير معقول كالماديات فيلزم ان يكون بعض

الموجودات مجردة وبعضها مادية فلا يصح قوله يكون الوجود صادقا على جميع افراده ٥

بالاشتراك المعنوي مرة قال هكذا ومرة قال ان ما هي وجودات الاشياء مما ثبت بها

٩ من النقائص والاعدام ليس لذاتها وانما هي عوارض من انتزاعاته وذاته بربوبيته عن هذه

الاعدام والنقائص ومرة قال ان ما كان منها معقول الوجود فهو متحد بالعاقل المعقول

لها وما كان ماديا فلا ومرة قال تفريعا على هذه القواعد الفاسدات ان بسيط الحقيقة

كل الاشياء والا لزم تركيبه من وجود وعدم ومن تقابل الامكان من النقائص والاعدام

يعني ان بسيط الحقيقة لا يسلب عنه شيء الا الامكان من نحو النقائص والاعدام وكل هذه

المناقضات والاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود وانا اقول للمصنف

لا تتعب بنفسك فان صعود السماء او نزول الارض او قتل نفسك او غير ذلك لا يكون دليلا

يكون قديما ولا اصل له في الازل ابدا ولا يقبل منه الا ان كان يريد هذه المرتبة ومعهم

مثل ما قيل في ذم ابي الحسين الجزار ان فاجرا كم عليكم ببطنه في الورى وكبس

فليس يرجو غير كلب وليس يخشاه غير تيس وايضا قوله فهو عاقل ايضا ليشير به الحد ليدل

الاتحاد انا اذا لم نقل بالاتحاد لزم محال فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر

لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية واخطرناها وقطعنا النظر عما عداها فهي في تلك الملاحظة

معقولة والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل

والمفروض خلافه هذا هو ان وجودها بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة

اياها التي هي تكون مع قطع النظر عما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة

عاقلة ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضايفين

وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها من حيث المفروض او لا

ان هاهنا ذاتا تعقل الاشياء المعقولة ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة معه

بعقلها وليس الا الذي فرضناها انتهى وبرهانا انا اذا نظرنا الى الصورة المعقولة لم نجد

منها الا كونها معقولة لعاقلها لانها هي ظاهرة التحقق فتكون هي بذلك عاقلة لكونها

معقولة لا ينفك عن عاقلها كما هو شأن المتضايفات وهذا في حال النظر عن عاقلها

ذاتيهما العاقلية من المعقولية فلو لا تحقق الاتحاد لما تميزا العاقلية من المعقولية مع قطع
النظر عن عاقلية عاقلها اقول اذا تاملت هذا الكلام وجدته معا له معنى التخلص
منها على المص وعلى اهل الاتحاد وبيان التخلص مما هو آت فهما العاقلية كالابوة والبنوة
فان تحقق كل منهما ما هو ماخوذ فيه بلحاظ الآخر ولكن كان لا يتحد الابوة بالبنوة مع اخذها
احدهما في تسمية الآخر بل الابوة منسوبة الى الاب والبنوة منسوبة للابن بل ليس بينهما
اتحاد وانما اعتبر لحاظ الجهة الملازمة يعني ان جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الآخر
جعلت صفة لجهة الابن الى الاب في اخذها لجهة الابن وجعلت جهة الابن الى الاب
صفة لجهة الاب في اخذها في جهة الاب فالابوة صفة الاب الموصوف بجهة الابن
والبنوة صفة الابن الموصوف بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف
بالضرب وليس صفة لذات زيد فالابوة مركبة من صفة هي جهة الابن وموصوف هو جهة
الاب والبنوة مركبة المعقولية والعاقلية فان المعقولية التي هي صفة معلية للعاقل
كذلك فالصورة في نفسها هيئة المحدث والمتصور لها اما بان اخذها صاحبها لا
اخذها الصاحب لها على كل حال هي صفة عند العاقل لها اما في التسمية فاخذ فيها هيئة
تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين بل هما متضايفان واما في الذات فلان
الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير الالهية تعقل عاقلها لانها عبارة عن ظهور جهات اي
عبارة عن تعقل لها بحيث قام الدليل القطعي على انها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي واجب
ان تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحبها سواء كانت منتزعة من موجود
ام مخترعة لا يوجد من صورة هي هيئة تحصلها الذي هو الخيال او النفس وما يشابه ذلك

لان الصورة المعقولة لابد لها من محل تقوم فيه كالصورة في المرآة فان محلها زجاجة
المرآة بما هي عليه من بياض وصفاء وكرية واستقامة واضدادها فالمعقول فيما هو فيه لابد له
ان يحصل للصورة التي فرض انه عاقلها هو الحق سبحانه محلا اما ذاته او علمه ان فرضه
غير ذاته او شيئا خارج ذاته والحاصل لابد للصورة المعقولة من محل تقوم به وهيئته كما
كما قلنا في زجاجة المرآة هي صورتها فلابد للصورة المعقولة ان كانت ممكنة من مادة
وصورة فمادتها نفس ظهوره بها وهو تعقله لها وصورتها محلها منه وكل هذه المراتب
لم تكن بنفس العاقل اذ غايته ما يجاب فيه ان يقال هي ظهوره بها وليس ظهوره بها اذا
لانه كان قبل ان يتعقلها فلما تعقلها اتحد به كيف يكون ومثل ذلك فلكونه حالا ليست
مغايرة لحال الاتحاد وايضا اذا تعددت الصور المعقولات وهي لا شك انها المتعددة
من الحوادث متغايرة وجب ان تكون كل صورة معقولة بما هي به هي التعدد والتنافي و
اعتبار التعدد والتغاير ينافي الاتحاد واعتبار الاتحاد ينافي ما هو عليه اذ لا يتعقل
المختلف بغير اختلاف ولو كان المتعقل غيره الا ترى ان نور الشمس الواقع على الزجاجات
المختلفة الالوان لا يكون ما في الزجاجات وما ينعكس عن كل منها متحدا بنور الشمس الواقع صح
عليها الا في لونه ولا وحدته وفي اوضاع ما فيها ولا المنعكس عنها وان كان نور الشمس واحدا صح
وما اشرق واحد بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف القوابل والاوضاع على ان نور الشمس
الذي هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة وان جوزنا كونه في ظاهر النظر متحدا بالواقع على
الزجاجات او بالمنعكس عنها لا يكون متحدا بالشمس وكيف يتحد بما في السماء الرابعة بما في
الارض وان عول الى المفاهيم الالفاظ الاشتقاقية فليس في معرفتها معرفة الحق ولا صفا

لانه عز وجل هو وصفاته ليس من الالفاظ ولا معانيها وانما يتكلم في الموجود في الخارج المحقق

في نفسه قبل ان نتكلم وقبل ان نفهم الا ترى الم كيف استدل على كون الصورة المعقولة عاقلة

انك اذا احطت علما بقطع النظر عن عاقلها انما تكون عاقلة اذ لا يتصور معقول مجرد

يتصور عاقل له فلا جل ان من لاحظها من حيث هي معقولة تستلزم حضور عاقل لها في ذهن من لاحظها

تكون عاقلة لحضور عاقل لها ولاجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها ووجودها الا

لما فهم من نفس وجودها العاقلية فانظر كيف هذا الاستدلال الذي زعم انه فاتفق من الله

تع ولا ادري هل يريد انه خاص من الذات البحت ام من فعله وهذا البرهان الذي ذكره

هو قوله ان كل صورة ادركتها من حيث التجرد عن المادة وان كانت حيثية منشأ لوجودها

في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلا الا اما كون وجودها من حيث

هي مدركة وكونها معقولة وكذلك المحسوسة من حيث الحس شيئا واحدا فظاهر ان

وجودها ظاهر لمدركها وانما ان ظهور الشيء لشيء هو نفس ذلك الظاهر فشيء لا يوجد

في الاذهان ولا في نفس الامر ولا في الخارج بل الموجود في الخارج ذلك والذي يجانسه

يقتضي عند الا الحق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وقوله ولا يمكن ان يفرض لتلك الصورة

المحسوسة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة فبانه لا يقول به الا من فيه نحو من التجرد واما

الماديات فانه يقول ان لها نحو من الوجود لم تكن به محسوسة ويجوز منع التفاوت في ظلمة

الرجحان فان الماديات ان كان لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة كان المجردات والافلاك

لان الصانع واحد والصنع واحد والمصنوع واحد وهذا الكلام محكم قطعي كل من له معرفة بدليل

الحالة فيقطع به ولا يخفى الا على اهل الظواهر وقد دل على هذا ادلة العقل وادلة النقل

ما ان الاشياء انما تختلف في نسبها الى انفسها فمن قرب صنع بسبب قوابلها وبعد بسبب قوابلها
وكل ذلك نسبها الى ذواتها واما هو تعالى فليس عنده قريب لا بعيد لا في علمها ولا في ايجادها
ولا في موهبته لها ولا غير ذلك على انه ذكر في قاعدة حدوث العالم ان الوجود كما جاز ان
يكون كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا ماديا مجرد الذات والهوية
اعني بقوله وكما جاز ان يكون الوجود جوهرا صوريا ماديا مجرد الذات والهوية جاز ان
يكون للصورة المعقولة والمحسوسة نحو الوجود مادي لم تكن بعد كما ان التعقل عنه
لا يجري في الماديات وانما يجري في المجردات والمعقولة والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود
مادي الا في محلها او في شيء من اركان ما تتقوم به اذ لا يمكن ان تعقل الصورة الا في محل
والمتصور والا على نوع التاليف لان المكون المصنوع لا يكون الا هكذا خصوصا الصورة التي
لا تتقوم بدون الحدود الهندسية والى هذا النحو قلت انا امنع التفاوت في خلو الكون
خارج البصر هل يرى من مخطوط قال لان وجودها وجود ادراكي لا كوجود السماء
والارض وغيرهما في الخارج فان وجودها النوعي وجودا ادراكيا ولا نيل لها الحس ولا العقل
الا بالعرض وبتبعية صورة ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك
الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها مباينا لوجود
الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود وللجوهر الحاس وجود اخر فبينهما اضافة الحاسية
والمحسوسية كالاب والابن اللذين هما ذاتان ووجود كل منهما غير عارض الاضافة وقد
يعقلان لا من جهة الابوة والبنوة لان ذلك ممتنع مثل ما نحن فيه لان هذه الصورة الحسية
ليس لها تصور ان يكون لها وجود لا تكون هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها عين محسوس

كالانسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته ابتداء ولكن صار بالعرض حالة اضافية تعرض لوجود ذاته

بل ذات الصورة الحسية بما انها محسوسة اولى قوله لان وجودها ادراكه هو ما

ذكرناه من ان وجود الصورة المعقولة ليس شيئا غيرها ما هي به مدركة ومعناه ان نفس

وجودها ظاهر عاقلها بها ظاهر عاقلها بها هو نفس تعقله لها وهذا ظاهر وقوله

كوجود السماء والارض وغيرهما يعني بان وجود الماهيات بمباديها ويرد على هذا انه يلزم

ان تكون الاشياء من حيث ذواتها غير مخلوقة وانما صنعه فيها كصنع البناء للجدار فان الحجارة والطين

لم تكن من صنعه وانما احدث الهيئة والصورة [illegible] فالكون بذلك كما ذكره في سائر كتبه

من ان وجودات الاشياء وماهياتها ليست مجعولة وانما الحادث افاضة الوجود عليها

وقد تقدم ما نقلنا عن صدر الملة من الكلمات المكنونة وصدر قوله وسر القدر

ان هذه الاعيان الثابتة ليست امورا خارجية عن الحق بل هي نسب وشؤون ذاتية

فلا يمكن ان تتغير عن حقائقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل

الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا علم ان الحق لا يعين من نفسه شيئا

يعني اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد وامره

الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود المنبسط على الممكنات القابلة

له الظاهرة به المظهرة اياه متعددا في عالم الاكوان انتهى وانما اكثر الكلام لتتأمل

ايها الناظر فيها في كل موضع وان خرج التطويل فاذا كانت حقائق الاشياء ذاتية

له وهي غير مجعولة لا تقبل التغير والتبديل وهو لم يعين من نفسه شيئا لشيء

اصلا بل هي صفة له في نفسها بانفسها ووجوداتها [illegible] وجوده وهي غير مجعولة بل هي

نسخه بدل

بانية على معتقداتها في ذواتها عن ازلية المقاصد والاعدام والطبايع فما الذي صنع سبحانه
واي شيء احدث الا افاضة الوجود وارساله على تلك الاعيان الثابتة فاذا كان حال الامر
عندهم هكذا فالسموات والارضون وغيرهما لم يحدث منها شيئا الا كما يحدث البناء فتكون
وجوداتها ادراكية فلا تتحد بوجود مدركها وينبغي ان تكون الصور المعقولة ايضا كذلك
لانها ايضا بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكية ولا تتحد وجوداتها بوجود مدركها الا
تسمع كلام المتكلمين ان الحق لا يعطي من نفسه شيئا الشيء اصلا صفة كان او فعلا او
حالا او غير ذلك لانهم قالوا لا تكون ماهيات الاشياء وصفاتها كلها ذاتيات له غير
مجعولة فلا فرق بين الذوات والصفات والافعال والاحوال ووجوداتها امر وجودي وجوده
وهي غير مجعولة فالصور المعقولة من الاشياء لانها اما ذوات او صفات او افعال او احوال
فان قالوا بان وجوداتها ادراكية كان قولهم انه لا يعطي من نفسه شيئا الشيء اصلا لانه
اذ لم يعط لها شيئا كان لها نحو من انحاء الوجود لم تكن بها معقولة وان كانت بها
معقولة لان تلك الاعيان والحقائق صور علمية له كما قال محي الدين في باب السعادة و
الشقاوة فلا فرق بينها وبين السماء والارض فعليه ان يجعل وجودها متحد الوجود عاقلها
العالم بها على ان الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل والاجماع من المسلمين ان
كل ما سوى الله حادث وكل حادث فهو بجميع اجزائه وما ينسب اليه او يتقوم به فهو حادث
ليس فيه شيء لم يكن مجعولا لامر شيء وكل شيء منها فهو قائم بامره الفعلي قيام صدور وبامره
المفعولي قيام تحقق فاي شيء من السواء مستثنى واي شيء ليس بسوى حتى لا يكون ومعقولاته
فنحو السماء والارض اذ اجعله غير ادراكي لزم انه غير مصنوع له وكونه غير مصنوع له بل من نفسه

ولا ينافى ولكن حكم الصور المعقولة حكمه فى النفى والاثبات كما ذكرنا وقوله ولا ينالها الحس
ولا العقل الا بالعرض وبتبعية صورة ادراكية مطابقة لها قد ذكرنا سابقا اتحاد العلم
والمعلوم واشرنا الى دليله ولكن المص ذهب فيه الى راى المشائين الامر حصر العلم فى
الصور وجعل الذوات معلومة بالعرض وهو قوله وبتبعية صورة ادراكية مطابقة
لها وقد بينا ان العلم اذا كان هو الصورة فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها
ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور وان كانت معلومة
بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذى هو ذو الصورة مع انهم يفسرون علمه تع بالاشياء
انه عبارة عن حضور الاشياء وانكشافها فلا ادرى هل يرون ان الصور المعقولة حاضرة
لديه دون الذوات الماديات ام الماديات غائبة عنه الا الصورة ادراكية مطابقة
لها فكيف قوله تع لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ام جميع الاشياء المجردة
والمادية كلها لديه على واحد فى الحضور فان راوا الوجه الاول فاجعلوا علمه تع بالاشياء
لجعلهم المجردات حاضرة لديه دون غيرها وما علمه بالاشياء الا حضورها لديه وان راوا
الوجه الثانى جعلوا علمه تع فى علمه بالماديات محتاجا الى الصور الادراكية المطابقة لها وان
راوا الوجه الثالث وهو ان جميع الاشياء مجردها وماديها حاضرة لديه على حد واحد
كل فى مكان حدوده وزمان وجوده وجب عليهم التسوية بينهما كما ذكره سبحانه فى قوله وما
يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وقوله الا يعلم من خلق لان
الجميع حاضر لديه وعندنا انما نعلم بصورة زيد التى فى خيالنا حالة حضوره لا انه حالة حضوره
لم تكن عندنا صورة خيالية له الا بعد حضوره فانه علمنا به فلما غاب عنا انتزع خيالنا

صورة حضورية المنفصلة كما في المرآة ولا نعلم منه شيئاً في غيبته الحصولية لحضوره فلو تحرك في
غيبته عنا او سكن او قام او قعد او مات لم نعلم به ولو كانت الصورة التي تحضر لنا هي
علمنا به لما جهلنا في غيبته حالا من احواله فلما لم نعلم من احواله شيئاً عند حال حضوره
عندنا ولم تتبدل الصورة لا نعلم بها احوال زيد اما في غيبته فلا نعلم وبعلمها الا صفته حضور
لا بما هو صفته حضور واما في حضوره فلا صورة عندنا غير حضوره المدرك بابصارنا والله
عز وجل لم يغب عنه شيء ولم تكن عنده صورة في ذاته ولا خيال له كما في خلقه وكل شيء
يعلمه بنفس حضوره فالصورة التي في سائر كتبه كالعقلية والروحية والنفسية والطبيعية
والمادية والمثالية والجسمانية والجسمية معلومة بانفسها وهي علمه بتلك الاعيان
ان تلك الاعيان لا تغيب عنه ولكن لما كانت تغيب عنا وكما قال الكافر ائذا كنا ترابا
ذلك رجع بعيد قال سبحانه في جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ
يخاطبهم بما يعرفون من ان الشيء اذا غاب عنهم من مكان وطور وكان في موضع آخر
محفوظا يكون معلوما بحكم الحاضر والآفاق الاشياء اذا تغيرت عن اماكنها واوقاتها
واطوارها لم تتغير عنده عما هي عليه اذ لا تغيب عنه تلك حالاتها عما هي عليه قبل التغير يكون
انما يعلمها بما في كتب اطوارها بل اذا تغيرت عندنا وعند انفسها لم تتغير عنده اذ كل شيء
عنده ضمنا اقامه فيه لان كل ما دخل في ملكه وسلطانه لا يخرج عنه بل هو فيما اقامه عنده
والا لفاته شيء او حال وقوله فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة
التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها مباينا لوجود الجوهر الحاس بها فيه
ما ذكرنا من انا انما نثبت ان ادراكها هو نفس وجودها بناء على ان الادراك لما هو ظاهر

لكحاس بها وتجليه صفة فعليه وظهور بها نفس تجليه لها وذلك على نسائح منا ولو سلكنا
الحقيقة قلنا اللهم هذه الصورة الادراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك والعالم الذي
هو الحركة الايجادية ثم ام هي اثر الحركة فان قلت انما هي الحركة نفسها كابرت عقلك ان كنت
تفهم وان قلت هي اثر الحركة فمرحبا بالوفاق ثم اسالك الاثر عين المؤثر ام غيره فان قلت
الاثر عين المؤثر كابرت مقتضى عقلك وان قلت الاثر غير المؤثر فهو حق ولكن الادراك
فعل المدرك وهو غير الفاعل والصورة اثر الفعل وهو غير المؤثر فمن اين ظفرت الصورة
حتى اتحدت بالفاعل بل لا شك ان لها وجودا وللحاس وجودا اخر ولو كان وجوده فا وجودها
لما فقدها ولكانت موجودة قديمة بقدمه والمهم لما جعل الصورة المحسوسة علما للحاس و
العلم عين العالم قال بقدمها وامتنع ما فقدها مع انه لم يصر هذا الحكم في القديم لقوله هو
الحاس فنقول انك بعد ان مضى من عمرك خمس سنة تخيلت صورة فلما تخيلتها كانت
موجودة بوجودك لم تفقدها من اول كونك ام كانت كامنة في ذاتك ثم تولدت منك
فكانت لك ما لنا ان فانك اذا اختلفت احوالك فانت مختلف الاحوال واما اذا
تشبهنا في شان الحق كان مختلف الاحوال تعالى عن اختلاف الاحوال وعن هذه الاقوال
وقوله قد لحقتها اضافة الحاسية والمحسوسية التي لو لم يجعلها الابوة والبنوة يريد بها ان ما
تغايره لا يكون بينهما الاضافة المتناولها مدركة بل يكون فيهما الاتحاد الذاتي بمعنى انه شيء
واحد لا تعدد فيه الا بحسب المفهوم لان الصورة هي العلم والعلم هو العالم على قاعدته وقد
بينا بطلان ما ذكر بان الصورة الادراكية يراد منها صورة موجودة محدثة او صورة لما
توجد وهي بعينها هي العلم وهي المعلوم لانها حقيقة هي هيئة حصول صاحبها عند العالم وهو علم

اشراقي يوجد بوجود المعلوم وما ينتفي بانتفائه فكيف تكون هيئة حضور زيد عندك
التي هي الصورة نفسك ووجودها وجودك ونحن قلنا لك ان هذه الصورة حقيقتها
ظهور فاعلها ونعني بالظهور الاثر اي الذي هو اثر فعل الفاعل وهذا الاثر ظل الفعل
المنفصل ونعني بالمنفصل انه هو الهيئة المشرقة المتجلي على القابل وليس نريد بالمنفصل
انه مقطوع عنه ومثاله الصورة الموجودة في المرآة فانها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة
على المرآة لا الهيئة المتصلة التي هي القائمة بالشخص العارضة فيه وانما نعني بالمنفصلة
التي في المرآة وهي قائمة بالشخص قيام صدور وهذه المنفصلة المشرقة على المرآة هي
مادة الصورة التي في المرآة وصورتها هيئة المرآة من صفاء وبياض وكدر واستقامة
او اضدادها وقد ذكرناها هنا مرارا ونذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى مثلا في القرآن
في مواضع متعددة واعلم انا قد نقول ظهور الشيء ونريد به فعله اي الحركة الايجادية وقد
نقول ظهور الشيء ونريد به اثر فعله وهو الذي اوجده بفعله والصورة الادراكية من الظهور
الثاني فكما ان القيام الذي هو اثر زيد القائم لا يكون وجوده وجود زيد ولا نجده
بل فعل زيد الذي احدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد كذلك الصورة الادراكية
التي هي اثر فعل المدرك لا يكون وجودها وجود فعله فضلا عن ان يكون وجودها
وجود الفاعل واين وجودها من وجوده وقولنا سابقا ان الصورة يكون وجودها
وجود الفاعل واين وجودها من وجوده وقولنا سابقا ان الصورة هي ظهور
الظاهر بها بعينه نريد بالظهور الظهور الثاني اي الذي هو اثر فعله فراجع حتى
لا يلتبس عليك المراد وقوله لان ذلك ممتنع فيما نحن فيه يريد ان كون الصورة

الحصول

المحسوسة هي وجود الحاس لها متغايرين انما يكون لو كانا شيئين متغايرين في ذاتيهما

واما لحصتهما الا امافر كما في الاب والابن تكون الصورة ليس كذلك اذ ليس لها وجود

نحو به غير ما هي به محسوسة فلذا قلنا ان المغايرة ممتنعة واقول قد بينا في بعض كلامه

ما معت من ان الصورة انما يكون فرض اتحادها بنفسها اذ لا يتحد شي بغيره والحاس غيرها

قطعا وانما يتحد ظهورها الثاني على الاثر الذي ظهر من الحاس لانه في الحقيقة هو الصورة

واما المصور فهو عين الصورة لان الشي الصور بنفسه ولا ما يكون بنفسه وكذلك المصدر

فلا يتوهم فرقا اذ الصورة في العبارتين محدثة بها والشي الحدث نفسه وما في كلامه

كما وله لا يحتاج الكلام اكثر مما ذكرنا بل بعض ما ذكرنا كاف في بيان فساده واما الكلام الثاني

قال فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد في العالم جوهر

حاس مباين لها ام لا حتى انه لو قطع النظر عن غيرها او فرض ليس في العالم جوهر حاس

مباين كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتها حاسة

لذاتها بل ايها حاسا وحاسة ومحسوسة لان احد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك

عن صاحبه في الوجود ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود وعلى قياس حكم الصورة المتخيلة

والمعقولة في كونها عين المتخيل والعاقل اقول قوله فاذا كانت نفس وجودها

محسوسة الواحد تفريع على ما ذكر قبل والمعنى في الكل واحد فان ملاحظة الصورة

مع قطع النظر عن ملاحظة الحاس انما يلزم منه حضور الحاس في الذهن لان الصورة

حاسة كما توهم كما اذا تصورت البصر حضر العمى واذا تصورت الاب حضر الابن وبالعكس

ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه او ذكره كونهما ما هو ما انه

٥ هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث القرآن قديم وجلده قديم لانه تعلق به
كتسيه قديم احاطته وحيطه قديم لانه يربط الكيس عليه فقوله فلكون ذاتها محسوسة
لذاتها غلط بل انما اللزوم كون المحسوس لحاس وهو مقتضى المعايرة واما انه يلزم
من كونها محسوسة كونها حاسة فانما يلزم عند من لم يكن له حاسة ولا شعور وتعليله
عليل فان احد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضايف والتلازم
وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت لكن لا مع الاتحاد في الذات بل مع المغايرة
في الذات وقوله ولا في مرتبة من مراتب الوجود غير صحيح لانه لو اريد بالمراتب المواطن
الملزوم لم يلزم وجودا للازم في جميع ذلك الا اذا لازم المهية بان يكون جزءها
اذ قد يكون لازمها خارجا عنها فيكون من المعقولات الثانية كالزوجية للاربعة وهي
مع هذا التلازم الشديد لم تتحد مع الاربعة بل الجزء في الماهية كالحيوان والناطق
اللذين منهما يكون انسان واحد لا يكونان متحدين لان الاتحاد الذي يدعيه المصنف ان
صح في شيء من الخلق لم يصح في الخالق مع وما يدعيه اصحاب وحدة الوجود لا يصح لهم ولا
يوصلهم الى الحسنى من العلم الا نفي التوحيد وانكار الصانع لانهم يقولون مثلا هو واحد
باعتبار وكثير باعتبار ولذا يقولون هو واحد في كثرة وهو الكل في وحدته فيا عجبي للعس
كيف طاوعتهم انفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعددة وهو واحد لان هذه بوجود
واحد وقد قبلوا هذا التوحيد وجعلوه غير مناف للبساطة الحقيقية مع ان المفاهيم
انما تتعدد وتختلف ليس لان الاتحاد اعتباري فلا يضر بل اذا كانت مفاهيم
متعددة ووجودها واحد فبيان هذا ان مادتها واحدة كالباب والسرير والصندوق

فان وجودها الذي هو الخشب واحد ولكن صورها متعددة ولولا تعدد الصور فيها لما اختلفت كذلك ما ذهبوا اليه حرفا بحرف فتأمل وقول بعض المتقدمين من الحكما باتحاد العاقل والمعقول لعله رام بذلك ما قررناه ومن قدح على مذهبه وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول وهم اكثر المتاخرين فلم يدرك غوره ولم يبلغ طوره ولم يصل الى شأوه والذي اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين هو ان يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددان ثم صار موجودا واحدا وهذا مما لاشبهة في استحالته واما صيرورة ذات واحدة بحيث تتكمل وتتقوى في ذاتها وتشتد في طورها الى ان تصير بذاتها مصداقا لمرتبة وتتشام فيها امور لم تتشام فيها سابقا فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها اقول انصاف لمن اقتدى به من الحكما حيث ما وافق رأيه زعما منه انه من البرهان الفائض عن الله تعالى وقد اشرنا وتشير الحكما برهان يستنطقنا اظهر من كثم الامكان لعباده من الانبيآء والمرسلين والاولياء والصالحين والحكماء المتقين والعارفين من الموصين والعلمآء الراسخين وسائر عباده اجمعين فقد اظهره على الكل وجه واتم بيان لايمكن اذين مصدر فلا احكام والاتقان فيما اراهم من اياته في الافاق وفي الانفس وبينا في عدة مواضع وبينا ان ما ذكره الحكماء مخالف لما اراه الله تعالى عباده من اياته في الافاق وفي انفسهم الا انه جعل ما فاض من نفسه فاضيا عن الله تعالى وتقدس عن نسبة ما صدر من الظنون والتخمينات وما لا تهوى الانفس الا انصاف على نحو ما ذكر وبذكرها وفي سائر كتبه فكل اناء بالذي فيه ينضح اعلم ايها الناظر الى ما افرطت في ردي عليه فاني والله ليس بيني وبينه شيء الا

الى والله ما رايت له اعتقادا او دليلا يوافق ما عليه ائمة الهدى ع ولا يطابق دليل
عقلى لان عقلى يحكم عنهم، وكلاما اقول فقليل فى حق من لا يقول كلمة على ما ينبغى
مع ما هو عليه من العلم ودقة النظر وحصر همته فى علم واحد واشتغال الناس بكتبه
واما قوله وانما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى فى ذاتها الى اخره فان
صح فى الجملة فى الظاهر فى الذات الحادثة كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن واجريناه له
على ظاهره لم يصح فى شان الحق تبارك وتعالى لانه عز وجل لا اختلاف احوال لذاته لا فى
الذهن ولا فى الخارج ولا فى نفس الامر وقوله لسعة دائرة وجودها يعنى بسعته
تتناول اشياء يحيلها اليها وهذا فى الذوات الناقصة التى تستكمل بتدريجها واما
فى الذات الكاملة التى لا تحتمل الزيادة والنقصان فدون اثباته خرط القتاد
قال وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صيرورتها فى ذاتها عقلا
فعالا للصور ووحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد بل له وحدة اخرى جمعية
لا كوحدة عددية لشخص من اشخاص نوع واحد بالعموم فالعقل الفعال مع كونه
فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان فهو ايضا غاية كمالية مترتبة عليها وصورة عقلية
محيطة بها هذه النفوس كانها دقائق منشعبة عنه الى الابدان راجعة اليه عند انفكاكها
وتجردها وتحقيق هذه المباحث تستدعى كلاما مبسوطا لا تسعه هذه الرسالة
اقول ذكر هنا العقل وانه يتحد بالنفوس المنشعبة عنه استشهادا للصورة العلمية
بالعالم والحسية بالحاس بان العقل الفعال وهو العقل الكلى اعنى العقل الكل وتسميته
بالفعال غير ما يقصدون اصحاب العقول العشرة فان العقل الفعال هو العقل العاشر

عقل العناصر لان مطمح نظرهم الاجسام وطبايعها وعقل الكل هو الاول من العشرة وهو عقل الفلك الاطلس واما غيرهم فيذكرون العشرة ويثبتون واحدا وهو عقل الكل وهو اول ما خلق اسم من الوجود المقيد والحق في هذه المسئلة مع هؤلاء بدليل ان الانسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير لانه انموذج منه واية له وليس للانسان الا عقل واحد وهؤلاء يقولون هنا الفعال امر الله سبحانه وهو المدبر فادير في مراتب وكون باذن الله ما شاء تكوينه ثم قال المستدل فاقبل الى مقامه من الكون فكان مما كون النفوس قال المص في الاستدلال على مطلبه ان العقل الفعال كون النفس فلما كانت بتطوره كانت عقلا فعالا للصور واستدل له بوجهين اما اولا فلان العقل الكلي الفعال له هو المشار اليه بالالف القائم كناية عن بساطته وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية وانما هو معنى ولا يكون فيه الاماكان معنى مجردا عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية فلا تكون ذاته صورة ولا محلا للصور فتنزل من رتبة المعنوية بفعله لا بذاته فاصدرت باذن الله النفس وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وعن الصور المثالية بذاته وهي الالف المبسوط لانها الكتاب المسطور ولا يكون فيها الا ما كان صورة مجردة مثلها او بتكون متخيلة للصور فالعقل هو الطور والالف القائم فليس فيه كثرة صورية وانما كثرته معنوية لا تعدد فيها بالتمايز المقدار الهندسي والنفس هي الكتاب المسطور في رق منشور وهي الالف المبسوط كناية عن الكثرة والتعدد ففيها كثرة صورية وتمايز هندسي لانها كتاب مجموع من الصور المختلفة حسا كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف والكلمات المختلفة حسا ولا يكون المتكثر في

ذاته بسيطا وبالعكس واما ثانيا فلان النفس انما هي تتصور الصور المقدارية الجسمية فاذا
كملت في فعلها فانما يصير عند ذلك او ما يرتبط به ولهذا اسمهم يقولون العقل
مفارق لا تعلق له بالاجسام والجسمانيات لا في ذاته ولا في فعله واما النفس فهي
ذاتها مفارقة كالعقل لا في فعلها بل فعلها مقترن بالاجسام والجسمانيات فيكون
احداثها للصور بامداد العقل واذنه لا ان تكون عقلا كما ان العقل يكون مجردا باذن
اشيع لا يكون هو اشيع وانما اشبهه ومطلق العقل لا انما تكون مفارقة في مفارق
في فعاله واين هذا من ذلك وكان لا ايه وحدة العقل التي يمكن تكثرها بالعدد يعني
الصوري بل الوحدة امر بسيطة جميعه يعني التعدد فيها الا بالمعنى كوحدة عددية يكون لها
تعدد صوري مثل ما يتخصص من اشخاص نوع واحد كزيد وعمرو فان له التعدد صوري ويقابل
بالهيئات الحسية وان جمعهما الانسان والعقل اذا اعتبر السكنى من معنى البيت والزينة من
معنى الخاتم لم يكن فرق بين السكنى وبين الزينة تمايز حسي صوري بل تمايز معنوي واما
النفس اذا اعتبرت صورة البيت والخاتم كان فيما بينهما تمايز حسي صوري لان صورة
البيت تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة او ضيقة وذا فص ياقوت او عقيق
كبير او صغير فتمايزهما صوري وفي العقل لا يكون بينهما صورية والا لما كان معنويا مفارقا
والنفس لا تكون عقلا معنويا والا لما كانت صورية مقارنة في افعالها فعلى هذا فالعقل
الفعال مع كونه فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان الجزئية يريد ان كونه فاعلا لها غاية
كالية له تترتب على فعلها وهذا كان الكتاب السماوي صالح للحادث لا يصلح للقديم وقوله
وصورة عقلية فيه تناقض فان الصورة لا تكون عقلية اذ ليس في العقل الا معان لا نها من

توجد والصورة نفسية فلا تكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطاصورة ونحفظ ما ذكرنا
قبل هنا من المعاني المغنية من العقل والنفس وادلة اثبات هذه الامور يطول ذكرها خصوصا
عند من ليس له انس بطريقتنا وقوله محيطة بها هذه النفوس يعني بها كالمحيط الاشعة بالمستنير
وقد بينا الحق فيما سبق وفي سائر كتبنا وتبين ان الاشعة المحيط بنفس النار التي هي الفاعلة علة
وهي مثال العقل الذي هو الفاعل وانما المحيط بالمستمد منه وهي الشعلة وقد بينا ان الدخان
اما الة النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنار الدخان بمس النار وفعلها والاشعة خلقت
منه وتستمد منه اي من هذه الشعلة المرئية والمتعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المستنير
بمس النار كما قال ابن سينا في الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار السائرة لما وراءها
انما تكون اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها انتهى فالعلاقة المشار اليه في السراج
هو الدهن فانه بمس النار يكون دخانا ينفعل بالضوء عن النار وهذا مما لا اشكال فيه والاشعة
التي هي مثل النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالشعلة التي هي من الدهن استنار من فعل النار
فان شعاعه لم يحط بالفاعل الذي هو النار التي هي مثال العقل الذي هو الفاعل النفوس
فالنفوس محيطة باثر فعل العقل لانها انما تستمد منه لا من النار فكما لا تكون الاشعة بامثالها
واستمدادها من الشعلة هي الشعلة فضلا عن ان تكون هي النار الفاعلة كذلك لا تكون
النفوس التي هي صفة باثر فعل العقل بامثالها واستمدادها هي ذلك الاثر فضلا عن ان
تكون هي العقل ولكن اكثرهم لا يعقلون وكونها كالنفاد فانه منشعبة عنها الى الابدان
ثم هي واصلة اليه عند امثالها ليكون ما اراد بل هي مثل الاشعة فانها منشعبة عن النار
فعل النار كما بينا الى الجدار مثلا فاذا اضمحلت فانما امثالها صفا فابليها كالجدار

اذا اصفل حتى كان كالزجاج فان الآن سعد تستنير كال استنارتها ولا تخرج عن كونها اسعد
وان حكت صورة السراج كالمرآة لا تكون هي السراج المحرق والمنير وليس وصعها اليه
الا الحيث بل انت وما بعث عن ذاته وانما بعث وصنعت بجعل من انت فعل فانهم
ان كنت تفهم والا فاسكت قال فاعلة في اسمائه تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
وقال الله وبيده الاسماء الحسنى فادعوه بها الايداعلم ان عالم الاسماء الهيئة عالم
عظيم الفسحة فيه جميع الحقائق مفصلا وهي مفاتح الغيب ومناط علمه التفصيلي بجميع
الموجودات لقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اذ مادستي الا وجود في اسمائه
الموجودة اعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجوب ذاته اقول
لما فرغ من ذكر الذات وذكر الصفات وشرع في ذكر الاسماء وهي على اقسام فعلية وصورية
ولفظية والفعلية عين افعاله وآثارها معاني افعاله وهي اسماء افعاله اي اسماء آثاره
والصورية هيئات افعاله مماهيات متصلة وهي هيئاته في تقلباته في تنزلاته وهيئات
منفصلة وهي ما تصور آثارها كصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب واللفظية
اسماء للنوعين من الاسماء الفعلية والصورية ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم
الفسحة وذلك لانه طبق الامكان الراجح الوجود اعني العمق الاكبر ومنه انطبق من فعله
الذي هو المشية والاختراع والارادة والابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه
اسم الشئ من الذوات والصفات والافعال والاقوال والاحوال والاعمال الامكانية
والكونية مما سمى بها عز وجل صريحا وضمنا في قوله وله كل شئ منها اسما وحيث يحب
واسماء حيث يكره واسماؤه التي يحب يحب ان يعرفوا اولياؤه وهو اهل طاعته وصفاتهم و[illegible]

التي حيث يكون فاسماؤه التي حيث يجب فروع اوليائه واهل طاعته وصفاتهم واسماؤه التي
حيث يكره فروع اعدائه واهل معصيته وصفاتهم ومرجع النوعين الى قوله فالاول
للجنة العليا بامتثال اوامره واجتناب نواهيه على وفق محبته تكون ولا غاية
لها ولا نهاية واما الثانية السوى السفلى فبخلاف اوامره ونواهيه على وفق
كراهته فتكون ولا غاية لها ولا نهاية والكل من الامكان الراجح الغير المتناهي فلذا
كان اهل الجنة خالدين ونعيمهم دائما واصحاب النار خالدين وآلامهم دائما والكل
قسمان اسماء وتجليات اسماء والمكونات ومنها فخرج من باب باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب وذلك الباب معاني افعاله وهو صفة الرحمان التي يتجلى بها الى
على عرشه باركان الوجود الاربعة وهي الخلق والرزق والحيات والممات التي ذكرها
تعالى في كتابه فقال الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم
يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل
مخلوق رزقه وقال الحمد وعلم آدم كلها في هذا المقام غلط عند اهل البيت
لان الاسماء التي علمها آدم هي اسماء الكائنات في نسبته الى التعليم وهو وقت اسما
الاسماء سواء اريد منها المعنوية ام اللفظية اذ ليس كل اسم له سبحانه علمه آدم وليس
كل مسمى عرضه على الملائكة وانما علمه ما كان منها نسبته كونه تحت جوهر الهباء مما
مما في عالم المثال فما دونه مما كان في وقت التعليم الا فلان لم يعرض ما في اللوح
عليه ولم يعلم كل ما في اللوح الذي هو النفس الاصل التي قال فيها عيسى تعلم ما
في نفسي ولا اعلم ما في نفسك او عيسى اعلم من آدم ثم واذا كان عيسى من اولي العزم

واعترف بعدم علمه بما في النفس الكلية فآدم لا يعلم ذلك بالطريق الاولى فكيف بما في الروح الكلية

وكيف بما في العقل الكلي وهو غصن من نور الانوار والحقيقة المحمدية واما ما ذكره ايشير

قوله تع ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن فهو يعني ان الارض والسما

وهو كناية عن الكل ما وسعت ما اريد من احكام تكاليف عبادي واسرار افعالي وما يتعلق

باركان الوجود الاربعة الخلق والرزق والممات والحيوة وانما يسعه قلب محمد وقلوب

اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين واين آدم مما ذكر المص من انه نعم هو تعالى

علّم ادم ما يحتمله وهو لنا اي كل ما يحتمله مما قد كان من صعب العلم والكلية عرفته واما قوله

وبه الاسماء الحسنى فادعوه بها فلها اطلاقان اطلاق عام يصلح للاستشهاد لانها في

مقابلة السوءى الاان مراد المص كل اسم وربما اشار ليعلم ان الاسماء السوءى لم يرحسنه

مكونة لان المراد بالاسماء الفعلية اذ الذات ليس لها اسم ولا يكون باذائها شئ غيرها

فاذا المراد بالاسماء الفعلية صح نسبتها الى الله كما كان في الحديث القدسي المشير الى ذلك قوله تع

اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير فطوبى لمن اجريته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقت

الشر فويل لمن اجريته على يديه واحاديث انه تع خلق الايمان والكفر وخلق الخير والشر والخيرات

الشر والسوء وكل شئ فانه خالق الا ان الشر غير محبب له ولا راغب به ولكنه خلقه بمقتضى فعل

العاصي ما هو حتى فانه لا يجبان يضع الزاني نطفته في رحم الاجنبية وقد نهاه فاذا

خالف الزاني امره تع ووضع النطفة في رحم الاجنبية خلقها بسببها وان الزنا وان كان

لا يحبه واذا غصب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد المؤمن عدوانا وزرعها

في ارض عمرو ظلما وسقاها بالماء المغصوب ايضا فان الله ينبتها ويخرجها ويخرج لانه تع

اعطى على الحنطة والارض والماء وذلك الموجب والمقتضي تفضله ولا يكون نعم مانعا لما
اعطى تفضله وليس معينا للزاني ولا للظالم ولكنه تكرم على خلقه فجعل لما خلق
مقتضيات وجعل بعضها اسبابا فاذا فعل العاصي ما يقتضي شرا ما لم يستجيبوا وان
كان منهيا عنه وجب في الحكمة ان يحدث ما اوجبه ذلك السبب وذلك المقتضي
كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف يعني انه تعالى خلقها فرد عليهم فقال بل طبع الله عليها بكفرهم
وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعدما نهاهم عنه وبين لهم كما قال تعالى وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون فتمت كلمته وبلغت حجته وما
ربك بظلام للعبيد فحيث خلق الشر يقتضي فعل المعاصي نسب اسمها الى فاعلها من حيث يكره
فجعل الاسماء الحسنى اسماء لاهل كراهته ومعصيته محبته وطاعته ونسبها اليه وسمى نفسه
بها ترغيبا لاهل طاعته لمحبته وكونها بامره وجعل الاسماء السوءى اسماء لاهل
كراهته ومعصيته ونسبها اليهم لعدم محبتها وكراهته لها ونسبها الى فاعلها موصوفا
قال تعالى للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وقال ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه بان يسمون غيره باسماء الله ظاهرا او باطنا
اما ظاهرا فتسمية اللات والعزى الهة واما باطنا فبان سموا اعداء امر الله بولايته وانما
الولي هي الحسنى واسماء اعدائه هي السوءى روى الطبرسي باسناده الى داود بن كثير
قال قلت لابي عبد الله انتم الصلوة في كتاب الله عز وجل وانتم الزكوة وانتم الحج فقال
يا داود نحن الصلوة في كتاب الله عز وجل ونحن الزكوة ونحن الصيام ونحن الحج ونحن
الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن كعبة الله ونحن قبلة الله ونحن وجه الله قال الله تعالى
وجه

فانما قولوا فثم وجه الله ونحن الآيات ونحن البينات وعدونا في كتاب الله عز وجل الفحشاء
والمنكر والبغي والخمر والميسر والانصاب والازلام والاصنام والاوثان والجبت والطاغوت
والميتة والدم ولحم الخنزير يا داود ان الله خلقنا فاكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا امناءه
وحفظته وخزانه على ما في السموات وما في الارض وجعل لنا اضدادا واعداء فسمانا
في كتابه وكنى عن اسمائنا باحسن الاسماء واحبها اليه تكنية عن العدو وسمى اضدادنا
واعداءنا في كتابه وكنى عن اسمائهم وضرب لهم الامثال في كتابه في ابغض الاسماء اليه والى
عباده المتقين هـ واعلم ان اسمائهم مشتقة من اسماء الله وهي اسماء الله الحسنى واسماء
اعدائهم الاسماء السوءى كما سمعت في هذا الحديث الشريف وامثاله وهي من عكس الاسماء
الحسنى اي اسماء المعاني المعاكسة لمعاني الاسماء الحسنى كالنور عكسه الظلمة والخير عكسه
الشر والشجاعة عكسها الجبن والعقل عكسه الجهل وهكذا فاذا لاحظت ما ذكرنا
ظهر لك ان مراده من الاسماء كل ما في علم الله وما في علم الله سبحانه حقائق الحسنى وحقائق
السوءى وما يريد المصنف من الاسماء هي الحسنى فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى لانه
لا يريد الاسماء السوءى مع انها في العلم نعم اذا اراد المصنف من العام ما نسبه الى نفسه مع
معها وهي الاسماء الحسنى بالمعنى العام صح له كون المراد من قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها جميع الاسماء الحسنى خاصة والاطلاق الثاني الخاص والمراد منها الشعور والسعود
الاسم وعليه لا يكون فيه لا شاهد ولا التفضيل في الاطلاق الاول صوري لمجاراة
السوءى وان لم يكن فيها حسن فيكون التفضيل صوريا ومعناه الاسماء الحسنة وفي
الثاني التفضيل يكون حقيقيا وفي قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء

الحسنى والمراد ان هذين الاسمين جامعان لكل سماء ولذا كان الاخص بالله لعمومهما والله

اخص من الرحمان فيكون ازيد من الرحمان بالرحمان فانه يقع صفة لله ولا عكس لما قلنا

من ان الله هو المتصف بصفات القدس وصفات الاضافة وصفات الخلق والرحمان متصف

بصفات الاضافة وصفات الخلق فيكون لله من الاسماء ثمانية وتسعون وللرحمن سبعة

وتسعون وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن هما الاسمان الاعليان اللذان

اذا وصفا اجتمعا فقيل نبي ولي واذا سميا افترقا فقيل محمد علي فصفة الله في الباطن محمد

والالف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة الرحمن في الباطن علي والالف المنسوخ بعد

الميم نفسه قال اقرأ يا علي نفسك او سمع من الدنيا وقال العصم في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها نحن الاسماء الحسنى التي امر الله ان يدعى بها فان اريد بها التسعة والتسعون

ظاهر وان اريد بها ما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى

فالاسماء الحسنى فاطمة عليها السلام والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام فانهم

لمحمد بنيهم ولامير المؤمنين سيدهم ووليهم صلى الله على محمد وعليهم اجمعين هذا بعض التلويح

فيما يليق بالاسماء الحسنى في الباطن واما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد بها الاعيان الثابتة

في علمه تع وهي شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها وبين ذاته الا بالمفاهيم

وباستعدادها الغير المجعولة للقبول لتلك صورها اسمها واشباحها التي هي حقائقها فقد عند

توجه امر كن اليها قال الملا محسن في الكلمات المكنونة ولما امر وتعلقت ارادة الحق

بذلك واتصل في رأي العين امر بظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر

للكون الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه

ثمة

الأعيان الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته
لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجب الا هو ولكن بالحق وصار اسمه كالذي
الذي اردت نقله وهو يعني العالم كله وهو الشؤونات الذاتية المشار اليها ولا ادري اذا
كان الشيء كامنا بالقوة ثم ظهر بالفعل وقابلا للكون ومستعدا للكون وصلوحا لسماع قول
كن واهليته لقبول الامتثال للامر وما اشبه ذلك كيف يكون في القديم ويكون غير
مجعول ولا يضر كونه في الذات وفي العلم الذي هو الذات ولا يقال له حادث ومجعول
مع ما فيه من اختلاف الاحوال ما ادري ما يعنون بالحادث وبالذي يضر كونه في ذاته تع
هل يريدون به اذا كان جدارا خاصة مبنيا من الطين والحجارة الكثيفة اما لو كانت
الحجارة لطيفة صافية ربما يقولون لا يضر كونها في الذات بل هذا المراد فان من تلك
الشؤون الكائنة في العلم الذي هو الذات الحق تع الجبال مع ما هي من التأليف والتركيب
والكثافة الا انه بجوا اشرف واعلى وما ادري اي شيء يعنون من القدم ومن الوحدة
البسيطة حتى في العقول من هذا المعجون المركب من الاشياء متباينة والا لم تصلح ان تكون
صورا علمية لانها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجونا من اجزاء لا متناهية كثيرة واختلاف
وتباين كيف مثل هذا يكون بسيطا وواحدا وحق معبودهم الواحد الذي لا كثرة فيه
كما اقول تبعا لساداتي وموالي ائمة الهدى ع انى البسط واقل اصلا فامن هنا الذي
يشيرون اليه وانما الكل في وحدة ويعبدونه فاني ابرأ الى معبودي من معبودهم الذي
يصفونه بمثل ما سمعت واعظم والحاصل ان المعنيين بالاسماء حقائق كل شيء وهي التي
في ذات الحق تع وهي موجودة بوجوده يعنون بتبعية وجوده الذاتي يعني انه وجود واحد

للكمال والاختلاف والكثرة في المفاهيم وتلك الشؤن عند هؤلاء هي مفاتح الغيب ولهذا قال

وعنده ويعنون في علمه الذي هو ذاته وقد يعبرون عنها بالصور العلمية وشاهدنا فيما قلنا

عليهم قول المص في تعليله بانها هي مفاتح الغيب قال اذ ما من شيء الا و يوجد في اسمائه تعالى

الموجود اعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف واما على الواجبة بوجوب ذاته الخ فاذا كان

كل شيء يوجد في اسمائه واسماؤه اعيانها موجودة بوجود ذاته اي مع وجوب وجود ذاته

فلا فرق بينها وبينه بل ظاهر كلامهم انما هي ماهية الحق تعالى او بمنزلة ماهيته لانه عند المص لا ماهية له

وهو من قوله كان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن الخ فاذا كان كذلك مع تعددها

واختلافها وتاليفها وتركيبها فقد انتفى التوحيد وانتفت البساطة الحقيقية التي هي الوجوب

ولكني ايها الناظر انصحك لله فلا تتبع اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا

عن سواء السبيل وانا ارشدك على طريقة ائمتك ائمة الهدى عليهم السلام وهي ان الله تعالى

كان واحدا في ذاته لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار ثم خلق المشية بنفسها وهي فعله وامكن

به الامكانات على وجه كلي والمكنات، وهذه هي المشية الامكانية ومحلها ومتعلقها

الامكانات ووقتها السرمد وهذه الكلمة هي الوجود الراجح ثم كون من الامكانات

بمشيته ما شاء وهذه المشية هي الاولى لا انها تسمى بالمشية الكونية كان الاولى

تسمى بالمشية الامكانية لان التسمية باعتبار المتعلق وظهور المشية والمشاء فالمسمى

عند اهل البيت عليهم السلام بالمقامات كما قال الحجة في دعاء شهر رجب ومقاماتك التي لا تعطيل

لها في مكان يعرفك بها من عرفك ولا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك

الدعاء ويسمونه الحكماء بالعنوان وهو الذي يعرف سبحانه لانه عبارة عن وصف نفسه لمحدثاته

واظهر هيئة هياكله للانبياء ع واظهر اثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من

المؤمنين وهكذا فيما عرف اشخص عن فرد اوغير ذلك وهو بمنزلة قائم من زيد كما ان قائم

يدل على فاعل القيام لانه اسمه مع انه مركب من فعله واثر فعله كذلك المثال فانه يدل

على الصانع لانه الاسم الاكبر الذى استقر فى ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو من الفعل

المشية واثره اعنى الحقيقة المحمدية وكل ما صدر عن مشيته من ذات او صفة جوهر او عرض

عين او معنى فعل او اثر لفظ او معنى مفهوم او مصداق ذهنى او خارجى فى الغيب او

الشهادة او نفس الامر فهو اسم من اسمائه عز وجل الا ان اعلاها واقربها الاسم الاكبر

وهو المثال اى المثل الاعلى ثم ابدال الاسم الاكبر وهى منه بمنزلة القيام من القائم وهو التوحيد

وهى المعانى اربعة عشر معنى ثم الابواب واعلاها العقل الكلى وهكذا وكل ان اسم الموجود

الى الالفاظ وهى عالم برأسه مطابق لعالم الاعيان وفيها جميع ما يوجد فى عالم الاعيان

وافراده مختلفة فى المراتب والشرف بحسب مسمياتها والاسماء ورتبتها من المسميات ورتبة الصفات

من الموصوفات والظواهر من البواطن وكل الاسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية

اعلاها وادناها حادثة مخلوقة بفعله ع وفعله مخلوق بنفسه ووجوداتها كلها لم تكن

شيئا ثم احدثها اى وجوداتها الا من شىء لا اله الا هو خالق كل شىء وقول المص على وجه

اشرف واعلى يشير الى ان كل شىء فحقيقته فى ذات الله تع بنحو اشرف واعلى من نفس الشىء

وتلك الحقائق موجودة بوجوده اى مع وجوده وليست مجعولة والاشياء الظاهرة تنزلت

كتنزل الاشعة من المنير وكتنزل الاظلة عن الشواخص وقد صرح به فى هذا الكتاب وفى

المشاعر وفى سائر كتبه والمص محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظ ان المكون لهذه الظاهرة

تلك الحقائق الغير المجعولة وبكونها بسيطة وهذا في الكلمات المكنونة وقد تقدم ذكره

وانما قالوا هذا لانهم يرون انهم يتحدثون بذاته وصفاتهم عين صفاته عند الذاتية وذلك

لانهم معتقدون ان شيئا واحدا اذا نسب اليهم كان عبدا حادثا واذا نسب اليه كان ربا

كلام ملا محسن

قديما قال الملا محسن في الكلمات المكنونة كان وجودنا بعينه هو وجوده تعالى الا انه

بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم كذلك صفاتنا من الحيوة والعلم والقدرة

والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه

قديمة لانها بالنسبة الينا صفة لنا المحفوفة بالحدوث اللازم لنا اللازم لوصفنا و

بالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل ذلك

فانظر الى حياتك وهيئة بدنك فانك لا تجد الا روحا تختص بك وذلك هو المحدث ومتى

رفعت النظر عن اختصاصها بك وذقتها من حيث الشهود ان كل حي في حياته كانت فيها

وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوة التي قامت بالحي

الذي قام به العالم وهي الحيوة الالهية وكذلك سائر الصفات الا ان الخلائق يتفاوتون

فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معاني قول امير المؤمنين ع حيث

قال كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع

كل ملهوف انتهى فتأمل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض هل هو من كلام اهل الله الا

وقال في الوافي فان قيل الاعيان واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه فلم جعلها كذلك

قلت الاعيان ليست مجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية لا تأخرها عن الحق سبحانه

الا بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة والمراد بالافاضة التأخر

بحسب الذات لا مقتضى وقوله والمراد بالافاضة جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كانت فائضة
عن الحق كانت حادثة اجاب بان المراد بالافاضة الناشئة بحسب الذات لا بالزمان فهي ازلية
ابدية الحكم ولا يفهم ان المتأخر عن الذات لا يكون هو الذات اذ الذات لا يتأخر عن نفسها
ولا نعني بالحادث الا المسبوق بالغير مع انه يلزم انها اذا تأخرت غايرت الذات فاذا
كانت قديمة تعددت القدماء ثم يكون هو منها فكيف مات القديم وان جعل حيا فانه
باقية لانها هي صورة اسمائه وانما نسبت اليه بالتخصيص الذي هو الحدود والموهومة او
المحققة في الامكان فقد جعل القديم يتجزأ ويتحدد ابعاضا وكلا ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم قال كان مهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة
بجعل الوجود بالعرض الا ان الواجب بالذات لا مهية له لانه محض حقيقة الوجود بذاته
من حيث لم يكن هو بحيثها غير موجود وهنا من الحكمة المضنون بها على غير اهلها المختص
بدركها الكمل من اهل الكشف والعرفان وهذه الاسماء ليست الفاظا وحروفا مسموعة
وهذه المسموعات اللفظية هي اسماء الاسماء اقول يريد ان هذه الاسماء التي هي
حقائق الاشياء والصور العلمية في الذات المقدسة بمنزلة المهية للممكن فكما ان مهية
الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن ومجعولة بجعل الوجود بالعرض لان الوجود
موجود بنفسه والمهية موجودة بالوجود الا ان الوجود مجعول اولا وبالذات والمهية
غير مجعولة بنفسها وانما انجعلت بجعل الوجود كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود
الواجب وحصلت بتبعية حصول الواجب لكن الواجب لا مهية له والا لكانت هذه الحقائق
مهية لكنه محض حقيقة الوجود وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا اما

اولاً فلان الماهية هي الامور والحقيقة التي بها يكون الشيء شيئا وما لا ماهية له لا شيئية له
واستحالة شيء بحقيقة الشيئية فلا مميز لشيء الا انه ماهية مع الا ان ماهيته هي وجوده
بلا مغايرة محال من المحال واما ثانياً فلان هذه الحقائق اذا كانت موجودة بوجوده
ولاجل انها موجودة بتبعية وجوده كانت متاخرة عنه بالذات وما هو موجود بالتبعية
غير ما هو موجود بالذات فلا يكون هو ذاته بل هو مغاير له واما ثالثا فلان قولكم بجعل
الوجود يريد بظاهره على انه مصنوع وهو لا يرضى به الا ان يكون اراد بالجعل تعلقه به
فلو صح مع ما بيناه من حدوثه ان يكون قولهم بان الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض الى
تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات وليس خارج الذات الا الامكان واما رابعا
فانا قد بينا ان الوجود الممكن لا يكون الا حادثا لانه مشوب بغيره والمشوب لا يكون
قديما ولو قالوا انه تنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو قد لم يلد ولكان المتنزل
حادثا للتغير احوال وامكنة حادثة ولو قالوا هو لم يتنزل وانما تنزلت اشباحه
قلنا بينه وبين اشباحه افتراق او اجتماع فيكون حادثا ولو قالوا ليس بينهما افتراق
ولا اجتماع قلنا اقتران اثنينية فيكون حادثا فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو
ام يقولون هما فان قلتم هما لزم ما قلنا وان قلتم هو قلنا فانتم تلك الحقائق
التي في الذات بلا مغايرة فانتم بانفسكم في الذات وان اعترفتم بحدوث الممكن فحيث
حدوث ماهيته التي هي العين الثابتة في الذات عندكم فيكون محلا للحوادث واما خامسا
فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل بنفسها وهو باطل لان ماهيته
لانها مخالفة للوجود بل ضد له ولا يمكن ان يكون جعل خاص شيء ان يكون جعلا لغيره

كالسكون الحركة الخاصة وأصوات الألف هاهنا الحروف كالأصوات البناء فلا بد لها من جعل غير جعل
الوجود إلا أنه مترتب عليه بل كان الوجود والماهية الثانية بعد جعلات جعل الوجود وجعل
الماهية وجعل الوجود جزء من سبعين جزءا وجعل التلازم بينهما وجعل الالتزام بينهما
فهذه أربعة جعلات مترتبة على ترتيب المذكور كل لاحق جزء من سبعين جزءا من سابقه
وبين كل واحد وبين الآخر سبعون سنة في الدهر ونظائر الأربعة في الزمان دفعة وأما
المجردات فبين كل واحد من الأربعة سبعون سنة مقدرة من الدهر في الجعلات ونظائر الجعلات
المجردات في الدهر دفعة فمعنى قولهم أن الوجود جعل أولا وبالذات وثانيا الماهية جعلت
ثانيا وبالعرض أن الوجود هو المقصود بالإيجاد إذ به التذوت لكنه لما لم يمكن تحققه
وظهوره بنفسه لأنه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطا كما قال الرضا ع إن الله عز وجل
لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي أراد من الدلالة على نفسه وإثبات وجوده ثم قال ع
ومن كل شيء خلقنا زوجين فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية خلق مع الماهية لأجل
الوجود فلذا قيل جعلت ثانيا وبالعرض لأنها غير مقصودة لذاتها لا أنها ليست مجعولة
بل مجعولة بجعل خاص بها غير جعل الوجود ومثال ذلك أنك تشتري فرسا للركوب فإذا اشتريت
فإذا اشتريت الفرس فالفرس شراؤها لك أولا وبالذات والجل شراؤه ثانيا وبالعرض
فهو مقصود بالشراء الثاني إلا أنه مترتب على شراء الفرس فافهم فقولهم إن الماهية انجعلت
بجعل الوجود ولا جعل لها وربما قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود فما أدري ما معنى كلامهم
شيء من جملة الأشياء وضع له اسم لفظي بإزائه واسمه رائحة الوجود فإن أرادوا بذلك
الأعيان الثابتة فقد قالوا إنها ليست مجعولة لأنها عين الحق تعالى ولأنها ذاتيات الحق

وان ارادوا انها اذا اخذت من حيث مغايرتها للوجود فهي غير موجودة فان لم تكن معدومة
للوجود فمن اين جاءت سيئات المكلف وهذه المعاصي اشياء كيف تكون من لا شيء والحاصل
ان كلامهم طويل عريض ولا اقدر على ذكر كله واذا ذكرت منه شيئا لو استقصيت في الرد
على الحد ولكن قد اذكر شيئا من كلامهم واذكر قليلا على قليل منه تنبيها للغافلين ومن له
في الكون حظ لهذيت حتى ينال وقولهم انه محض حقيقة الوجود بلا شوب من شيء لم يكن
هو بحسبها غير موجود نقول عليه اذا قال تلك الاعيان في علمه الذي هو ذاته وقال الاعيان
الثابتة في ذاته وقال صهرها في الكمالات المكنونة في كلمة يجمع بها بين نسبة المجعولية
الى الصنع ونسبتها الى الوجود ونفيها عنها الى ان قال فالوجود وجودان ازليا وابديا والماهية
مهيتان كذلك ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا ولست هي في منزلة بين الوجود
والعدم بل انما وجودها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجودا بل
ثبوتا ومن هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود الحقيقي وان كانت غيره بالاعتبار انتهى
فهذه الماهيات التي يشيرون اليها من انها عين الوجود ومن انها ليست موجودة ولا معدومة
وانها ثابتة لا موجودة هل هي في الذات لانها في العلم الذي هو الذات فقد حصل في
الذات شوب من شيء لم يكن هو بحسبها موجودا محض الوجود لانها ليست موجودة ام هي
خارجة عن الذات وعند ذلك فان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل و
الازل لا ذات له وليس كما يتوهم الجهال من ان الازل ظرف مكاني او زماني واصبح في بعضهم
ولهذا يفرضون تعدد القدماء وعندهم ليس المانع من التعدد الا دليل التمانع او دليل
الحكماء المستلزم للتركيب او دليل الفرجة المروي عن الصادق حيث خاطبهم بما يفهمون وفي الاول

فيكون فانه لولا مثل دليل التابع السلوم لهاد العالم ودليل الحكما السلوم للتركيب ماية الاشتراك وماية الامتياز ودليل الفرجة السلوم للكثرة لا الى نهاية لجاز التعدد في القدماء لان الازل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه بلا نهاية وبشى حكاما ثم وثانيه وفيما فيقولون هو في الازل ويريدون المكان وربما يستدلون بقراءة حفظه النبي صلعم يوم الغدير في قوله واحاط بكل شى علما وهو في مكانه ويقولون الازل سابق الدهر وهو الابد يعنون مثل كل شى والابد يعنون بعد كل شى وكل ذلك لعدم معرفتهم بالازل وبما يقولون وما يليهم من قولهم فانه اذا كان في الازل والازل فضا وقتيا ومكانى يتعدد القدماء الذي قديم والازل قديم وربما ذهب بعضهم ومنهم المحدث الى انه اعتبارى يتحقق لدى ثبوت له في الخارج كما قالوا في القدم والوجوب والامكان محتجين بانه لو كان القدم والازل موجودين لكان القدم قديما فيكون له قدم ويكون للازل ازل ولكل مكان امكان وما اشبههما من الامور الاعتبارية عندهم ويلزم الدور والتسلسل وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشاء اخذهم معارفهم وعلومهم من غير اهل الحكمة الهداة لان النبي واهل بيته اقروا الناس على ظاهر العقيدة وعدوا من امن منهم وعمل الصالحات بالجنة كما قال ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون فاصابه الحق لا يكون الا لواحد رجل نظر وهو اخبارهم ثم عرف الحق من عندهم بالتسليم لهم والرد اليهم فعرفوه بالالهام حقهم ومعانى اخبارهم ومراداتهم صلى الله عليهم ورجل لم يخرج في معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين وترك كل ما خالفه من كلام الحكماء والصوفية ورموزاتهم وبرك تعلقاتهم مما يخالف عليه عامة المؤمنين

والمسلمين واما من اتبع اولئك ودخل معهم في توغلاتهم وقلوبهم فانه لا يصيب الحق لقد

رويت بطرقي المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبري عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن

يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن زيد الزراد قال سمعت ابا

عبد الله يقول اطلبوا العلم من معدن العلم واياكم والولائج فهم الصادون عن الله ثم قال

عليه السلام ذهب العلم وبقيت غبرات اهله في اوعية سوء واحذروا باطنها فان في باطنها

الهلاك وعليكم بظاهرها فان في ظاهرها النجاة هو والمراد باوعية السوء الناس عنه

الشيعة كما قال ان لنا اوعية نملؤها علما وحكما وليست لها باهل وما نملؤها الا

لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تأخذونها

بيضاء نقية صافية واياكم والاوعية فانها وعاء سوء فتنكبوها هو روينا بالطريق

المذكور الى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر يقول الحديث

والعجب العجيب كيف يتركون مذهب ائمتهم ويتبعون مذهب مخالفيهم ويأولون ما صح عن

ائمتهم من الموافق لما عليه عامة المسلمين الى مراد مخالفيهم المخالف لما عليه عامة المسلمين

ويقولون مع ذلك كل هذا مراد الائمة حتى انهم يقولون ليس شيء ان شاء وان شاء ترك

وليس يشاء لو شاء ان يهدي الناس هداهم وليس لهم جميع افعال الاوجه واصل كما ذكره

الملا محسن في الوافي وفي ذلك اتفاقا منشأ على ان مشية الله وارادته حادثة لم يرد عنهم

خبر يوهم خلاف ذلك وهو لا اتفقوا على ان ارادة الله فعلية وانها عين ذاته تعالى

وان هذا مذهب الائمة حتى ان المصنف ذكر الارادة في كتابه الكبير الاسفار وانها فعلية وهي

عين ذاته واطال في ذلك الكلام جدا وهو مبني على فهمها من العقل والنقل الى ان قال

فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته تعالى للاشياء علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث
فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في
الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله تعالى ومن الخلق فقال
الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا
غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة
ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ويعلم ان المراد من الضمير تصور الفعل وما
يبدو وبعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده حتى
أن اداه الى حصول الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال الارادية
الصادرة فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله انتهى ما اردت نقله من كلامه وهو طويل
فاينبغي عليك تامل حال هؤلاء واتباعهم في زعمهم ان الارادة قديمة وهي عين ذات
الله سبحانه ويستدلون على دعواهم بمثل هذا الحديث الصريح الصحيح خلاف دعواهم
فانه ع قال واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك وقال فارادة الله الفعل لا غير
ذلك يقول له كن فيكون والمص يقول ان الارادة ازلية قديمة وانها عين ذاته تعالى ثم قال
لكلام مع على كلام ائمة الصوفية الذين هم واتباعهم الوالجون الصادقون عن الله تعالى
والائمة ع اياهم عنى وانت ايها الناظر اذا كشف الله لك عن بصيرتك ونظرت في
كتبهم وعرفتها ثم ما ادركوا من الاقبال معتادا عشر من الادبار وعلمتم هذا من الحكمة
المصنون بها على غير اهلها المصنونة قبلها ان يقول الظنون الذي الوصف جار على غير

من هواه وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول به كما في قوله تعالى وما هو على الغيب بضنين أي ببخيل على
قراءة الضاد وعلى قراءة الظاء المؤلفة بمعنى متهم ويريد به الملهم انه ما ذكره من الاسرار التي
بخل بها كبار الصوفية واتباعهم من الحكماء على غير امثالهم كون عندهم لا يقبلها وهو كالق
وذلك لان غيرهم احد الرجلين اما رجل وفقه الله لاقتفاء اثر ائمة الهدى ثم فبصره
الله ببركة اتباعهم الهدى والضلالة فلم يقبل كلام الكفرة والصوفية هداية من اصحاب
واما رجل اخذ بظاهر ما عليه عامة المسلمين وعرف انه ما خالفه فلم يقبل كلامهم لانه مخالف
لما عليه عامة المسلمين ومراده من الكمل كبار الصوفية ومن وافقهم كابن عربي والغزالي
والبسطامي وابن عطاء الله وعبد الكريم الجيلاني وامثالهم والبعض الفارابي ويقول وهذه
الاسماء ليست الفاظا حتى يتقدم الكلام عليه قوله والمعتنون بهذا العلم صنفوا
ودونوا مسائل كثيرة فيه على النظم الكلي على ترتيب الحكمة الرسمية المبنية على مبادئ وموضوعات
واقسام اصلية وفرعية ومطالب وغايات كانقسام اسمائه العظام الى جواهر واعراض
وارجاعها الى المقولات التسعة من كم وكيف واين ووضع ومتى واضافة وجدة وفعل وانفعال
على ان الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار
عظمة الله انتهى قوله بهذا العلم الظاهر المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية
التي هي علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية ويحتمل ان يراد
منه العلم الجفري المتعلق باحوال الاسماء اللفظية للتصرف في الاسماء المعنوية وعلى كل
لا يشار به الى كل ما يتضمنه علم الحكمة بل الى ما يتعلق بالصفات لانها هي الاسماء مبحوث
فيها فيما يتعلق بموضوعاتها وعللها لكونها مبادئها وغاياتها وما يتبع ذلك من كونها

اصلية او فرعية لانها تنقسم الى جواهر واعراض والجواهر الى مفارقات ومادية او ذوات مواد الى علويات وسفليات والى ثابتة وصغيرة والاعراض الى القارة وغير القارة والى ثابتة وغير قارة والى صعود وذاتية وظهورية وخفية وعرضية وكلها الى المقولات التسع كم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل وانفعال عند الحكماء او الى اثنين وعشرين عند المتكلمين عشرة مشروطة بالحيوة وهي القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والنفرة والشهوة والالم والادراك واثنا عشر غير مشروطة بها وهي الحيوة والاكوان والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والاعتماد والتأليف وزاد بعضهم البقاء وزاد بعض الفناء عرضا لا في محل فهذه اربعة وعشرون عرضا على اختلاف الحكماء والمتكلمين في الاعراض و ه المتكفل به علم المبدء لان كل ما تتضمن هذه الكلمة الجامعة يبحثون فيه ايضا عن المسمى بل عن ذاته مع غيره لك والصوفية قد يطلقون الاسم على الذات المتصفة بالصفات كمسمى الله ونحن نقول اعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان الذي يسمونه الائمة بالمقامات والعلامات ثم الفعل ثم المعاني ثم الابواب وهكذا وقد بينا سابقا ان المقامات مثل القائم لزيد وهو الفعل ومحل الحامل له كالحديدة المحمية بالنار وان الفعل كالحركة التي بها احدث زيد القيام والفعل تتعدد اسماؤه باعتبار متعلقه كالمشية والاختراع وكالارادة والابداع وكالقدر والقضاء والامضاء والاذن وان كلها اثر فعله كالقيام وهي معاني فعاله كالحقيقة المحمدية وان الابواب هم الملئكة العالون كعقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وعلى الثاني ما يبحثون عنها على حسب

مطالبهم ويقولون ان اللفظية محل المعنوية ومتعلقها وصفها وظاهرها كما قال امير المؤمنين الروح في الجسد كالمعنى في اللفظة فكما ان الجسد محل الروح ومتعلقها وصفتها وظاهرها وكل ما يراد ان يتوصل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح ويتصرفون بحسبها بحسب مطالبهم عند ارادة اتصال الطالب بالمطلوب بمزج اسم الطالب باسم المطلوب ويوسطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة وهو الله سبحانه ويمزجون بين حروفها بالتكسير الكبير والمتوسط او الصغير او بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او العكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او بالتبديل كالبسط الطبيعي وبسط العزيز وبسط التي في بالكرفي بالاحاد الى العشرات وبها الى المئات وهكذا او بالتوليد كالمضاد بواحد المناسب او المواخي او المعاند او المحاب او المباغض او بالظلمانية بالنورانية او بالعكس او بتعديل القوى بالتكسير المتوسط او بالوفق او بمراعاة المسرودة والملفوظة والمكتوبة وما اشبه ذلك مما هو مذكور في علم الهيميا ويجذبون بها معانيها اي الاسماء المعنوية وينزلونها الى مطالبهم فيسخرون بها الملائكة والجن والخلق والكواكب والعناصر والمعادن و النباتات وساير الحيوانات وكذلك بما اودع في اسمائه من رموز اصول الاشياء كل ذلك بتقدير العزيز العليم وقول المصلي ان الجميع بسايط عقلية ليس فيه الخ كل الاسماء مجردات وليس كما قال بل منها مجردات كالتي عنها صور العالية ومنها ماديات ومنها اعراض جسمانية ومنها برازخ ومنها الفاظ وكيف لا تكون اسماء الاسماء اسماء وتكون اعراض الاعراض اعراضا فان صفة الصفة صفة كما هو مقرر ما لا نهاية له

والفقهاء من علماء رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم مس نقش اسم الله المحدث مع انه
ظرف للفظ ويطلقون على النقش الاسم حقيقة ويكون جعل اللفظ او النقش الدال عليه
ليس باسم سيع جهل وعناد وقوله موجودة بوجود واحد واجب لذاته بشيرية الى انها
موجودة بوجود استقع وقد قلنا سابقا هل هي في ذاته ام خارج ذاته وعلى الاول هل هي
عين بان يعلم بان في ذاته شيئا غيرها ام لا وعلى الفرض الاول من الاول هل هو محيط
بها ام محيط به ام متمازجان وعلى الثاني من الاول هل مفهومه مغاير لمفهومها ام
لا وعلى كونه في ذاته مغايرة له ان كان محيطا بها كان ظرفا لغير وان كانت محيطة به كان
محصورا وان كانا متمازجين لم يكن صمدا لانه ايضا ظرف وللغير ضد ومدخل وعلى كونها عين
ذاته وغيرها بالمفهوم كان يقول هو لا يكون بسيطا باعتبار ومركبا باعتبار ومن يقول ان
اية ذلك ان الصور المتعددة في المرايا الشخص واحد وجودها نفس وجود ذلك الشخص
ولهذا اذا تحرك تحركت لان وجودها نفس وجوده وليس الامر كما يظن لان الصور
في المرايا ليس وجودها نفس وجود المقابل والا لما فقدتها ذاته في حال وانما وجودها
هيئة صورة المنفصلة لان صورة المنفصلة ليست هي التي في المرايا وانما التي في المراة
هيئتها الاشراقية وهي كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس والشعاع وجوده من اشراق
الشمس وكثافة الجدار ماهيته يتوقف ظهوره عليها وكذا الصورة التي في المراة فانها هيئة
صورة المقابل وهي الهيئات المنفصلة بمعنى انها ليست هي العارضة على الشخص وبمعنى
انها منقطعة عن الهيئة العارضة بل يستمد منها وجودها مددا اشياء لا وهذا هنا المدد
هو وجودها ومنفعتها هيئة المراة كما تقدم فوجود هذه الصور من اشراق الهيئة العارضة

وهو في ضمن واحد من الهيئة العارضة ولكنه منبسط على المرايا فهو صنكة في المرايا او هو وجود العارضة على الشخص لا مراء انها اضعف من ان يكون هو وجود الشاخص

واين هذا من ذاك وانما اكثرت هذه المسئلة لتستقر في اذهان الناظرين اذ بدون

التردد والتكرير لا يكاد يستقر لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة قال فاعدة فاعليته

كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما

سوى الثلاثة الاول ارادي التبرو القسمان الاولان خاليان عن الارادة التبر

واما الثالث فيحتمل الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية و

بالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين وبالقصد الخالي عند الاكثر منهم وبالرضا عند

الاشراقيين وبالعناية عند المشائيين وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة هو

موليها فاستبقوا الخيرات اقول قال المص في الكتاب الكبير واذا علمت اقسام

الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية ممن لم يتسا الي ان مبدأ الكل فاعل

بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى

فاعليته الاشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم

بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير

وسيحقق لك في مستانف الكلام في الفصول الآتية ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل بالعنوان

الضامن بالفاعلية باحد الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا بالمعنى

الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن اضطرار التكثر بل الجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا

فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهم الجماهير من الناس فان صدق الشرطية غير متعلقة

بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كونه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول

فيهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين ذاته فيكون علمه

بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية انتهى كلامه قده

فسروا الفاعل بالطبع وقالوا الفاعل بالطبع من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا

شعور منه بما فعل ولا ارادة ويكون فعله ملائما لطبعه والفاعل بالقسر هو الذي

يصدر عنه الفعل بغير ارادته سواء كان من شعور ام لا ويكون على خلاف طبعه والفاعل

بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر وداعيه ويكون ذلك صادرا

من شعوره وارادته ورضاه والفاعل بالجبر هو ان يفعل الفعل بغير اختياره بل ارادة

مجبره والفاعل بالقصد هو الذي يفعل بارادته لغرض المقصود يفعل سواء كان بسبب

معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع ام بنفس ارادته والفاعل بالرضا وهو الذي

يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله وعين معلوميتها لدى وجودها منه و

علمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيء من ذلك والفاعل بالعناية وهو الذي يكون

فعله تابعا للعلم بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير

قصد زائد على ذلك العلم والفاعل بالتجلي هو ان يلقي مثاله في هويات الاشياء

بحسب ما اراد اقول وهذه التعاريف لهذه المعاني وكل من قال بواحد من هذه الثمانية

اراد منه ما ذكرناه وفيها كلها مناقشات منهم من قال واصلح اهل هذه الاقوال بما فيه

فيما سوى ما اهتم والاهم هنا في بيان كثيرة لما سوى الثلاثة الاول ارادي

البتة والقسمان الاولان خاليان عن الارادة البتة واما الثالث فيحتمل الامرين والاولى

اما ما كان بالطبع فلا ينافي الارادة بل قد يكون مع الارادة اذ قد يريد مقتضى طبيعته

فيقع الفعل بالداعيين وما قيل من انه ما لا يكون له طوع غير ميل الطبيعة ولا ينافي ما ذكرنا

الارادة لما قررنا في كثير مما كتبنا من ان كل حادث فهو من الوجود وليس علة الله عز وجل

عن الوجود وهو شعور واختيار وارادة وتميز وفهم وحيوة فكل شي فيه هذه الصفات

بحسبه فما كان قريبا من المبدء كانت فيه هذه الاوصاف اقوى وما بعد كانت اضعف

فالاقوى كنوع الانسان والاضعف كالجمادات وما بينهما بنسبته من الوجود فالحجر

نزل بطبعه هنا في الظاهر واما في الواقع فكما قررنا في الفوائد وشرحها ان الحجر خلق

اسفل من اسفل مراتب الوجود وفيه ما في الانسان بنسبة وجوده ولهذا يسبح اسبحنا

وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال مع وخلق الليل والنهار

والشمس والقمر كل في فلك يسبحون فقال التسبيح ويسبحون ولم يقل يسبحها او يسبحن

بل ذكرهم بصيغة العقلاء وكذلك قوله تعالى فقال لها اي للسماء وللارض ائتيا طوعا

او كرها قالتا اتينا طائعين ولم يقل طائعات والاخبار الدالة على تكليف الجماد

والنبات اكثر من ان تذكر وكل ذلك لا يكون الا مع الشعور والاختيار والارادة

واما الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ويريد النزول لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزله

به الى ما يريد سبحانه وركب في طبيعته شهوة طاعة الملك فهو ينزل ظاهرا بطبعه

وباطنا باختياره وارادته واذا دفعه دافع الى الهواء صعد حتى ينتهي قوة الدافع

وحقيقته انه عصا الدافع وكل الله به ملكا اقوى من الملك المنزل للحجر وكذا الملك

المنزل مجبة طاعة الملك المصعد وشهوتها فيه فع الحجر بشهوته وارادته تبعا لشهوة الملك

المنزل وارادته وهي تنتهي فوق الدافع التي هي طبق فوق الملك المصعد فتنزل بالحجر

كذلك فهو في نزوله بطبعه ومختار ومريد وكذا في صعوده بالدافع الا ان ارادته للصعود

لذاته ناقصة والدافع متمم لها واعلم ان ما ذكرته وان كان بعيدا عن افهام الناس

الا انه من هيأته الهدية وما ذكرته لك فهو معقول والسنة والكتاب ناطقان

بذلك وبأدلته ولكن يطول الكلام بذكرها فقول الضربان ما كان بالطبع فهو خال

عن الارادة الاختيار على مذاق العوام واما الخواص فعندهم ان ليس في العالم

العالم شيء ما بقسر بل كل اختيار ويكون هذه الثمانية التي ذكر كلها مختارة مريدة

الا ان الاختيار في سبعة منها ناقص وهي ما سوى بالقصد فانه يقع بارادة واختيار

تامين اما المثلثة الاولى فهو بوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها فلا يطلق فاعلية

المختار واما ما كان بالرضا فانه اذا كان العلم الذاتي علة لوجود مفاعيله فارادته

بالعلة علة الكون فالعلم من حيث هو علم لا يكون علة الكون وانما علة الكون

الذات اذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثرا وان اراد علة التكوين فلا يكون الا للفعل

لان العلم ليس هو المكون بل المكون فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار

الا كونه مصاحبا للفعل بالقصد واما الفاعل بالعناية فيلزم منه اما الجبر في الافعال

الاختيارية واما كون الاشياء قديمة غير مجعولة والكل باطل لعدم القصد الزائد على

العلم ولمساواته الايجاب لان الموجب هو الذي لا يتخلف عنه مفعوله والفاعل بالعناية

اذا كان علمه الذي هو ذاته هو العلة لا غيره وهو العلة التامة فقد كان فاعلا بالا

وهذا ظاهر وأما ما كان بالتجلي كما تقوله الصوفية وهو أن يلقي الفاعل مثاله في هويات
الأشياء بحسب قوابلها فإذا أرادوا بأن الهويات هي الصور العلمية الغير المجعولة
سواء قيل إنها في علمه الذي هو ذاته أم معلقة به كالظل أو فرق الظل فهذا باطل لاستلزامه
إثبات أشياء غير الله سبحانه لم يكن محدثا لها وإن أرادوا بأن الهويات الملقى فيها هي
نفس القوابل وإنما قيل بحسب قوابلها لأن الملقى وهو المثال قد يختلف جهاته وكمياته
وكيفياته ورتبه وأمكنته وأوقاته وأوضاعه وما أشبه ذلك من المشخصات وهذه
هي صورة القابلية والانفعال المسمى بالصورة والمهية بالمعنى الأول كما مر وهي
نفس المثال الملقى من حيث نفسه وهو متقدم بالذات عليها وقبلها في الظهور كالكسر
والانكسار وأن المراد بالإلقاء تحقق المثال وظهوره لشرائط الظهور والتحقق التي
هي المذكورة وأن المراد بالمثال هو وصف الله نفسه العنواني لعبده وهو الوصف المحدث
الذي ظهر به لعبده وهو حقيقة عبد منتزع وهو المسمى بنور الله في قولهم فإنه ينظر بنور الله
وهو الفؤاد لعبده وهو المسمى بالوجود عندهم وهو المادة عندنا فإن أراد وهذا كما ذكرنا
فهو حق وقد أشار أمير المؤمنين عم إلى ما ذكرنا بقوله لا تحيط به الأوهام بل تجلى لها بها
وبها امتنع منها وإليها حاكمها وكل جزئي مما ذكرنا إن أرادوا غيره فهو باطل وكل ما ذكرنا
قد ذكرنا ما يدل عليه دلالة قطعية ونذكر فيما بعد وإن أرادوا بالمثال شيئا ليس
بمجعول فهو باطل لأن الإلقاء لا يتعلق إلا بالحادث لأنه نوع أثر ورتبة إلى غيرها
وإن جعلوه حادثا وجعلوا الهويات الملقى فيها ليست مجعولة فهو باطل لأن الحادث
مجعول ولا يحل المجعول في غير مجعول وإن جعلوها مجعولة لم تكن صورة المثال المجعول

كان الحاصل منهما مركبا وليس ذاتا واحدة فهو باطل وان جعلوا المثال هو الفعل
فهو باطل لان المثال هو الملقى والفعل هو الالقاء والحاصل انه نعم انما جعلوا المادة
للمخلوق والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميمة هي هو شيء وهي المشية بالمعنى الاول
كما تقدم والصورة فخلق ثانيا له وبالبعض المشية على تفصيل ما مر فراجع وقول الحكيم
في كتابه الكبير كما نقلنا وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار الكثرة بل التجسيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا يريد بالرابع ان
يكون فاعلا بالقصد غلط دخل عليه من قواعد الحق منها انه يفعل بذاته وتعالى عن
ذلك علوا كبيرا لانه يلزم منه ما يذهب اليه من ان الخلق تنتهي الى ذاته ومعلوم ان من
انتهى عنه اليه فهما حادثان لما يلزم بينهما من الاتصال او الانفصال والافتراق
او الاجتماع ولذا قال امير المؤمنين عم انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
هو وانما هو فاعل بفعله وفعله مشيته وارادته كما تقدم في حديث الكاظم عم وفعله تع
واحد الى كل شيء كما قال تع وما امرنا الا واحدة وقال وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس و
الا انه لذو رؤوس بعدد جميع الخلق كل راس يتعلق بممكن بحيث لا يصلح لاصابة غيره
والفعل خلقه الله بنفسه اي نفس الفعل واقامه بنفسه قيام صدور وتحقق ولا كيف
له لان الكيف انما حدث به فالقصد التخصيصي المستخفى منسوب الى خصوص الرأس
المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق والتكافؤ باسم هنا وصف في الغائب ونظيره
في الشاهد انه اذا حلت الشمس برج الحمل سخن العالم السفلي بحرارة الشمس لقربها منه
ايضا وكان هواهنا الرطوبة من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة والرطوبة الثانية

جعلها الله علة الكون فينبت النبات وكل شجرة بل كل ورقة لها حصة من علة الكون لا تصلح
لغيرها فتنبسط علة الكون وهي واحدة على جميع الاشجار والنبات والورق والثمر وكل شيء
لحصة منها تختص به لا تصلح لغيره والمخصص الذي عند القصد ارادة اسمه تعالى وهي فعله فقال
تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل فالتفضيل لبعض على بعض لا يكون بالاهمال
والاتفاق بدون قصد كما تقوله الدهرية ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة
فلم يبق الا ان يكون بالارادة واما الاضطرار فانما يلزم على القول بالرضا او بالعناية كما ينطق
به تعريفهما الموافق لمطلب صريح الحق القول بالايجاب واما الشرك والتجسيم فانما يلزم بانه تعالى فاعل
بذاته وان الخلق ينتهي الى ذاته تعالى لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده وبعد الفعل
كان معه غيره وقبل الفعل غير فاعل وبعد الفعل فاعل واذا نسبت الحالتان الى ذاته
جاء المحذور ولا يجيء شيء منه اذا قلنا انه تعالى قبل الفعل انما هو هو وبعد الفعل كان
الفعل ليس في الازل الذي هو الذات الحق تعالى بل هو في رتبة الوجود الراجح وهو نفس
الفعل والمشية والارادة الاسماء المترادفة والمعنى واحد كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي
المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وكان الفعل دون الازل
في السرمد الذي هو الوجود الراجح ومحله الامكان المسمى بالعمق الاكبر كما في دعاء السمات
وكان المفعول دون الفعل في الدهر وعالم الكون فما دونه في الزمان فلم تتغير حالة
ذات الحق تعالى بل كان ولم يكن معه غيره وهو الآن على ما كان وتغير الاحوال انما هو في
الفعل باعتبار متعلقه فالفعل والامكان والسرمد خلقها الله وهي الوجود الراجح لم يخلق
شيء منها قبل الآخر وهو عندنا هو الوجود المطلق والعقل الكلي والدهر والممكن هي الوجود

المقيد بالقيود والشرائط وان كان بعضها ابسط من بعض يعني اقل تركيبا وشرائط ومحدود بالجهات
والزمان والمكان هو عالم الاجسام على تفصيل ربما نذكره والحاصل القول الحق ان فاعل
العالم فاعل بالقصد والاختيار كما قاله المتكلمون وان كان على غير ما فهموا وقول المص وعلى
اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار الواضح يعني بالوجهين بالعناية او بالرضا الانه في بعض
كتبه رجح انه فاعل بالرضا وفي بعضها رجح انه فاعل بالعناية وهو عرف معنى ما ارادوا
منها فقطع بان الفاعل باحدهما لا يكون مختارا ولكن المص لما نسب الفعل الى نفس الذات
وحكم بانتهاء الخلق الى الحق تع فحكم بربط الحادث بالقديم لا يسعه تفريعا على ذينك
الاصلين الا القول بالوجهين ولم يجتر على انكار الاختيار قال وعلى اي الوجهين فهو
فاعل بالاختيار والاختيار الذي فسره صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله ومعناه انه ان
شاء فعل وان شاء ترك لان هذا هو المعنى الذي يفهمه سائر المخاطبين المكلفين حيث في
امر الله عز وجل بالتبليغ اوحى اليه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فلو
صلى الله عليه وآله لم يفهموا من معنى الاختيار الا هذا فلو كان معناه غير هذا فما بلغ رسالة
ربه وانا والمؤمنون نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا صلى الله عليه
وآله عبده ورسوله وانه قد بلغ عن الله جميع ما امره كما امره فصدق الله وصدق رسوله
وبلغ المرسلون ما امروا به وان آله الذين هم خلفاؤه ادوا ما ادى اليهم كما امرهم و
حفظوا ما استحفظهم اللهم صل على محمد وآله الطيبين وعلى جميع الانبياء والمرسلين والمص
لا يصل التطبيق على القول بان الوجهين او الرضا والعناية فسر الاختيار بما يلزم منه
الاضطرار فان تفسيره انما يخفى على من لم يسلك طريق اهل العصمة ع واما ان اقتصر على

سلوك طريقهم صلى الله عليهم فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق فقال فاعل بالاختيار يعني
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب واما قوله هذا الفقير يعني الايجاب
وذلك لان المشية عنده هي الذات فيكون معنى ان شاء فعل ان الذات فعلت وقوله
وان لم يشأ لم يفعل معناه الذات ما فعلت ويكون المعنى انه ليس كل ممكن في الفعل
خلقه نعم لو قال لا نقول بان المشية هي الفعل صح لنصف كلامه وهو ان شاء فعل لا
هذا مما لا ريب فيه واما المغالطة في التعبير فمنشأ الاحتياج الى بيانه هنا دون المعنى فانه
اذا اراد ان يفعل فعل واما الشق الآخر فانه وان قيل بحدوث المشية لم يكن لقوله وان
لم يشأ لم يفعل معنى غير انه اذا لم يفعل لم يفعل وان فرضها مغايرة للفعل صح كلا ظاهراً
الثاني ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل الذي المختار الكامل يفعل بارادته و
يترك بارادته لا انه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم ضرورة ولو تنزلنا قلنا ان
القول بحدوث المشية والارادة صحيح فلا ينفي الايجاب ولكن الاشكال توجه عليه من جهة
قوله بان المشية هي الذات نعم فان المعنى يكون الذات فعل والذات لم يفعل فان هذا لا
ينافي الايجاب فان القائلين بالايجاب لا يقولون بان كل ما يكون كونه يكون متصلا
بالازل لانهم لا ينكرون تجدد تلك الامور انا فانا وان قالوا بانه تعالى علة تامة والعلة
لا يتخلف عنها معلولها كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطي انهم يريدون انه تعالى علة تامة
في الفاعلية وجملة العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل ولكنهم لا ينكرون الشئون
المتجددة بانها لم تكن قبل هذا التجدد المحسوس ولا ينكرون امكان ايجاد شخص يمشي
في اصفهان ممن انكره بناء على ما يذهبون اليه من انه ليس له تعالى الا وجه واحد فانه موثر

وبالجملة الفاعل المختار الذي يفعل بارادته في الاشياء فلا نعلم شخصا كذلك والا وجب ايجاده

ويترك الفعل بارادته اذا امر هو الذي اذا لم يرد لم يفعل لان كان هذا معلوم عندنا ان

ليس من معنى الاختيار واما هو من المضحكات وقوله ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا

الخيرات يريد به هو واهل ملته من كبار الصوفية ما اشرنا اليه في شرح للشارح من زعمهم

ان الشيخ رحمه يسلك بكل من طلب معرفة طريقا والطرق وان كانت متباينة مختلفة وربما

استشهد بعضهم على ان جميع هذه المسافة تودي الى الشيخ بالسفن الجارية بريح

واحدة سفينة تغرب وسفينة تشرق وسفينة تسير جنوبا واخرى شمالا والريح

واحدة والاختلاف في معانيهم من الله سبحانه واقول اما الصوفية فهذا ينطبق على

مذهبهم من ان الهادي والمضل وفاعل الخير وفاعل الشر هو الله سبحانه وحده لا شريك

له وليس لشيء من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل وانما الافعال افعاله لا يسأل عما يفعل

وهم يسألون واما مثل الملا الذي يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول هذا تبعا للغير

كانه لم اهل ملة قال ـــــ قاعدة مشرقية في حدوث العالم العالم كله حادث

زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدد بمعنى ان هويته من الهويات

ولا شخص من الاشخاص فلكا او عنصرا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او عرضا الا وقد

سبق عدمه وجوده وجوده عدمه سبقا زمانيا وبالجملة كل جسم وجسماني متعلق

الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية اقول

قوله العالم كله حادث زماني يريد به من العالم ظاهر كلامه انه يريد به كل ما سوى الله

تعالى فانه صرح في الكتاب الكبير الاسفار ان الزمان لم يسبقه شيء الا الباري عز وجل وكلام

هنا مشعر بذلك وكلامه في ما يأتي يشعر بانكار المجردات الجزئية وان الكلية ليست مما

سوى الله تعالى وباقي كلامه والكلام عليه ايضا موضع بان الزمان سابق على العالم كله

والباري تعالى متقدم عليه فاذا كان الزمان ظرفا فاما ان يكون سابقا لانه ليس بظرف

لان الظرف لا يكون بدون المظروف وهو مدة والمدة لاي شيء هي اهي لنفسها ام لا لشيء

اظهر الجانب منها شيء والشيء الموجد لا يوجد الا بوجود وحيز ومراد نا من الوجود لما

وهو في كل شيء بحسبه ومن الهيئة الصورية تتركب من صور وحدود بنسبة يتشخص بها الوجود

ويتمايز باخذ منها الموجودات وهي الكم وهو هنا مقدار حصة المادة للموجود والكيف

من بياض او سواد او غيرهما والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة الى ما هو بين في القرب الى البعد

والجهة من كونه امام شيء او خلفه او يمينا او شمالا او اعلى او اسفل والمكان الذي يحل

فيه والوقت الذي يوجد فيه والوضع في ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الآخر

او الى الامور الخارجية وهذا الاخير هو السادس من الحدود والصورية ان جعلنا الكم

نوعيا في الحصة المادية والا فهو السابع من اللواحق للمستدلين انما هي الايام التي يوجد

فيها المحدث كالانسان مثلا احدث وخلق في ستة ايام يوم النطفة ويوم العلقة

يوم المضغة ويوم العظام ويوم يكسى لحما ويوم ينشأ خلقا آخر يعني ينفخ فيه الروح

يوم جوهر الهباء ويوم المثال ويوم الجسم او المادة والصورة والفصول الاربعة وقد

ثبت بالدليل النقلي والوجداني ان النفوس ليست زمانية اذ لو كانت زمانية لما

نظرت ما مضى من الزمان وما يأتي منه في الزمان الحاضر فتجمع ما بين امس واليوم وغد

ولا يمكن للاجسام العنصرية ذلك فدل بانها ليست بزمانية نعم نحن لا نقول بما يذهبون

الخ ان المراد بالتجرد عن المادة والصورة اصلا اذ هذا التجرد مختص بالحق عز وجل لانه محض التحقق والثبوت الذاتي الذي لا يتناهى بما ترى في التحقق والثبوت الذاتيين وانما نقول انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية نعم هي اجسام غير عنصرية والاجسام التي وضع لها هذا اللفظ تصدق على اربعة اجسام جسم عنصري وهو المعروف وجسم فلكي وهو اجسام الافلاك التسعة وما فيها اجرام الكواكب السيارة وغيرها وجسم برزخي وهو جسم مقداري له طول وعرض وعمق بلا مادة وهو الجسم المثالي الظلي الشبحي وهو الذي يسمونه المثالي وهو الذي يسمون عالم العلوي بهورقليا يعني ملكا اخر وعالم السفلي بجابلقا وجابرسا الشرقية والغربية وجسم مجرد عنها مفارق بذاته مقارن بفعله وهو النفس وهي اعلى مراتب الاجسام والملكة النفسانية كذلك وهي منتهى اطراف الارض وهذا ايضا ما صح انه يصدق ان يقال ان النفس وما فيها من الصور العلمية اعلى الاجسام الارضية لقوله تعالى افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال ام يعني بموت العلماء والمراد ان الصور العلمية ومحالها وهي نفوس العلماء اطراف الارض اطراف النهاية والى هذا الاشارة بقوله تعالى والارض وضعها للانام فيها فاكهة اي نفس الامام ع وما انفتح منها من العلوم وقال ع فلينظر الانسان الى طعامه اي الى علمه ممن يأخذه انا صببنا الماء صبا اي العلم ثم شققنا الارض شقا يعني قلب الامام ع كما روي عنهم ع فانبتنا فيها حبا اي الحب والعلم بيرو عنبا اي سكر المعرفة وقضبا ما ظهر من التعتقادات والعوام الذين هم انعام العلماء وزيتونا وهو ادلة الشرع ونخلا وهو الايمان الاكبر فالنفس الارض والعقل سماء والسماء وجهها وصلحهم

فالحيوان الاولان في الثالث اسفله في الزمان واعلاه في الدهر لان الزمان لا يتجاوز الاجسام

العنصرية والفلكية فاذا الزمان مساوق لمحدب محدد الجهات والمكان فالثلاثة متساوقة

في الوجود اعني الظهور والكون في الاعيان والاول والثالث تطلق عليهما الجسد في

اصطلاحنا كما ذكرناه في اجوبة مسائل الشاه والرابع في وسط الدهر كان السموات السبع

في وسط الزمان وقول المصنف اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني مصادق على مراده

من حدوث النفوس في الزمان بعد وانها مع انه لا يمكن كونها معادة قبله وانها وان فارقت

بافعالها بل هي اعلى رتبة الطبيعة وهي فارغة عن الزمان اعني طبيعة الكل وما تنازل

منها وان اقترنت بافعالها كالنفس والطبيعة اعلى رتبة من جوهر الهباء وهو خارج عن

الزمان مباين وهو الحصص النوعية قبل تعلق الفصول بها من عالم البرزخ الذي هو عالم

المثال فانها من المجردات فاذا تعلقت بها الفصول خرجت الانواع المادية اشرافها من عالم

الغيب الى عالم الشهادة وقد قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم

وعلى قول علماء الطبيعي ان اول ما خلق الله طبيعة الحرارة واصلها من الحركة الكونية التي

هي قدرة الله وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله طبيعة البرودة واصلها من

السكون الكوني الذي هو قدرة الله وعلة العلل في الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين

خلقهما الله مما قال الله ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على

البارد فدبرهما واودع الله فيه من الحركة المذكورة فاصار حا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد

من البرودة الرطوبة فكانت طبائع اربع مفردات في جسم واحد روحاني وهو اول امر

بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها النجوم والافلاك العلويات وهبطت

مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت والافلاك السفليات ثم افترقت
الاجسام الموات الى واجبها التي صعدت عنها فادار الله سبحانه وتعالى الفلك الاعلى على
الاسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت
العناصر الاربعة وذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل
من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر
الماء وحصل من مزاج البرودة واليبوسة عنصر الارض فهذا مزاج العناصر وهو تركيب
ازدواج الطبائع مرتين فخلق الله منه العوالم العلوية انتهى من كلام الحكيم محمد بن
ابرهيم الصنبري في كتاب الرحمة في الطب فصرح ان الاربع قبل ان ازدواج بعضها ببعض
كانت في جسم واحد روحاني وذلك لان البسائط قبل تركيبها اجسام جوهرية مجردة
فوق الزمان كما ذكروا في جوهر الهباء وكذلك الحيوان الذي هو الجنس فانه قبل تعلق
حصص الفصول الحصص من عالم الغيب وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان فاذا تركبت الحصص
بفصولها نزلت الى عالم المادة بتركيبها لان الحيوان قبل تعلق حصص الفصول الحصص
مؤلف من طبيعتين جوهريتين روحانيتين الحرارة والرطوبة كما اشار اليه الصنبري في
الكلام السابق وبالجملة فالزمان ظرف للاجسام المركبة من الطبائع العلوية منها البسائط
المؤلفة من طبيعتين والسفلية المركبة من اربع طبائع واما ما كان عالياً عن التركيب في
التاليف فهو قبل الزمان لما اشرنا اليه من دليل الحكمة القاطع من ان النفس لو كانت
في الزمان لكانت هي فاسدة بدانا ولما صح عند حيث جمعت بين ماضي الزمان وحاله
ومستقبله لان الزمان غير قار الذات فلا تجتمع اجزاؤه فيمتنع ان تجتمع في دوحصة

الذي هو الدهر لان الزمان نقطة في الدهر وان النفس التي هي في الدهر في الجسد الذي هو
في الزمان كالدهر في الزمان لانه نفس الزمان وروحه فافهم ولقد اشار ابن سينا في
ابياته نظمها في نزول الروح الى ما قلناه في قوله فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع
يشير الى قصر مدة تعلقها بالجسد فانها كالبرق من ايام الدهر على الجسد ثم انطوت ورجعت
الى عالمها فكانها لقصر مدة تعلقها لم تلمع فليس وجودها بزماني كما توهمه المصنف هي فوق الزمان
وفوقها العقل وفوق العقل الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي فالاحق العقل الذي اخرجه
الله مما سوى الله عز وجل لانه ان كان عنده هو الله تعالى والنصوص المتفق عليها بان اول
ما خلق العقل يبطلها فهذا شيء اخر وان كان عنده انه غير الله وصدق بالاحاديث
المتفق عليها فهو شيء خلقه الله تعالى الماء والماء قبله وهو الوجود وهو اول ما ظهر من فعل
الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية وكل هذه قبل الزمان ومعنى اول ما خلق العقل انه ما خلق
من الوجود المقيد لان ما يطلق عليه اسم الوجود ثلثة الوجود الحق هو الله سبحانه والوجود
المطلق وهو فعله وهو ذات متحققة به وثبت حيثية به وثبتت بها جميع الذوات لان جميع
الذوات اعراض واثار لها خلقها الله بنفسه اي نفس الفعل واقامها به والوجود المقيد
هو سائر المفعولات اولها العقل واما نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية فهي الحاقها
بالمطلق لانها سابقة على العقل ولكن العقل اول ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء
من بسملة الفاتحة من القرآن لانه الكتاب التدويني وهو طبق الكتاب التكويني الذي هو
العقل ويكون نوره صلى الله عليه وآله بمنزلة المداد الذي كتب منه القرآن فانه
كان مصنوعا قبل الكتابة وقبل الحاقها بالمبدأ لانه مادة المفعولات لا انه العقل ويكون

العقل اضافية وجهان وقد ذكر الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المعلقة بالفتوحات
على قول ابن عربي ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب عليه بلى ولكن ظهر من فيض جوده وجوده
مظاهر فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال ابن عربي
في موضع آخر منه اذا الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي عليه بل هو الوجود الحق وللفعل وجود
مطلق وللاثر وجود مقيد افهم ولقد اصاب الشيخ علاء الدولة الحق في تقسيم ما
يطلق عليه الوجود الا انه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد وعن صيرورة الماهيات
الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو
عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء كتب في حاشيته على كلام
ابن عربي هذا بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول واقول لعل هذا الشيخ انجذع بعبارة
ابن عربي لان ابن عربي يريد انه تع عينها في الظهور انه تع هو وجودها واما الاشياء من
حيث هي هي فهي اعيان معدومة وليس مراده ما توهمه هذا الشيخ المحشي ولو عرف
مراده لما قال له بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول والحاصل ان الفعل اعني الوجود
المطلق وما صدر عنه من نور الانوار والعقل الكلي وما تنزل منه والروح الكلي و
ما تناسل منه والنفس والطبيعة الكليات وما تنزل منهما وجوهر الهباء والطبايع الاربع
كما في العلم الطبيعي كما مر قبل ثم ان وجودها كلها قبل الزمان والمصنع انه ليس قبل الزمان
الا البارئ عز وجل واما المجردات كالعقل والروح الكليتين وعالم الامر فهذه اشياء ليست
مما سوى الله تع عز وجل لا تجوز سبقها على الزمان لكونها عنده غير ملكوتية والزمان ليس من
الوجود المطلق بل هو من المقيد صاحب الشريعة صلعم اخبر ان العقل اول مخلوق وقال

الزمان فقوله اذ كل ما فيه مسبوق بعدم زماني لا اشكال فيه وانما الاشكال في جعل النفوس فان كونها
فيه ليس بصحيح وقوله مسبوق بعدم ليس بصحيح على مذهبه لان العدم عنده ليس بشيء وما ليس بشيء
لا يكون سابقا نعم على مذهبنا من ان العدم شيء مخلوق يصح لان المراد به عدم الكون وهو مصحوب
بالوجود الامكاني بل الكوني ويؤيده ما رواه في البحار بسنده الى علي بن يقطين عن يونس بن بهمن قال
للرضا ع جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا فقال في اي شيء اختلفوا فتداخلني من ذلك شيء
فلم يجر في الا ما قلت جعلت فداك لا ازيد ذلك الا ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم فقال
زرارة النفي ليس بشيء وليس بمخلوق وقال هشام شيء مخلوق فقال لي قل في هذا بقول هشام
ولا تقل بقول زرارة ع الا اذا اول المرقوم على معنى ان كل شيء ليس موجودا في شيء مما فوقه
ويصح قوله الاخر على الاشياء الزمانية فانه على قوله مسبوق بعدم اذ لا سواء فرض الآن على
شيئا مساوقا للزمان ام اول جزء من الزمان وان فرض الزمان القديم وهو مخلوق
والاول شيء وقوله الا وقد سبق عدمه وجوده مراده منها ظاهر من كلامه واما
الثانية فمراده ان وجوده وجود اسبق ولكنه حين انحط في رتبة ارتباطه بالمهية نسب اليه
الكون الزماني فبلحاظ المقترن سبق عدمه اي عدم اقترانه وجوده اي وجوده مقترنا
مربوطا بالمهية التي ما شمت رائحة الوجود لذاتها وبلحاظ ذاته ونفسه ما سبق عدم اقترانه
حين تنزل الى الزمان قبل الاقتران وكل هذه الامور التي يخبطون فيها خبط عشواء
يكشف عنها قول امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها
في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ع وقوله في خطبة
كل جسم او جسماني متعلق الوجود بالمادة الداثرة فبما شأنه الى المجردات لا مادة لها

كالعقل والنوع من امر الله الكليين وان كل مادي او كان وجوده متعلقا بالمادة بوجه

من الوجوه متجدد الهوية غير ثابت الوجود والتشخص هو ابدا في النمو والذبول سواء كان

جسما ام جسمانيا في كل شيء بحسبه يشير به الى ان المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجددة

الهوية وهذا اعني المجردات لا مادة لها شيء منقول عن اوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم

لانهم ان ادعوا ان لا مادة لها عنصرية ولا مدة لها زمانية ولها مادة جوهرية ومدة دهرية

وان لها خلقا من زمانا دهريا وصبوحا ان لها تجددا ونقصا يمنعون لها معنوية من نوعها

وكيف يريدون انها ثابتة لا تتجدد هل هي لا تتبدل ولا تتغير بعينها وهم يشركونها مع

الاجسام العنصرية فيقولون كل ممكن زوج تركيبي ويحكمون بانها مخلوقة مفتقرة لذاتها

الى المدد من فيض جود خالقها في تكونها وفي بقائها وان كل ما فاض عن امر الله الفعلي الذي

يعبر عنه بكن فانه قائم به قيام صدور كقيام الكلام بحركة المتكلم من حلقه وشفتيه ولسانه وطنانه في فمه

من قلع او قرع او ضغط والمحتاج في بقائه الى المدد لا يكون الا متجدد الهوية غير ثابت الوجود

والتشخص بل هي اشد واسرع استحالة على مثالها المرئية لهذه الاجسام المادية بما لا يكاد ينضبط

لكن لما كانت عظيمة واسعة عامة كانت لعظمها كانها ساكنة على نحو ما قال الله وترى الجبال

تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب نعم على ما علمه الله انها ليست من الخلق ولا مما يعلمون انها نوع بل هي موجودة

بوجود ملكوتها اللازم لذاته ليست متجددة وليس فيها ما بالقوة بل كل ما لها بالفعل الا انها فيه

ازلية واما عند اهل الحق محمد واله فهي بغيرها من الخلق في الحاجة والافتقار والتلف والتجدد

وكذلك عند الانبياء ع وبعض اتباعهم من الحكماء وقد ... برهان لا يحصل لنا الا عند الله

لاهل الذكر في بعض ايات كتابنا العزيز قل ... بل هم في لبس من خلق جديد وقوله ما يحت

بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي
تمر مر السحاب وغير ذلك من الآيات المشيرة الى تجدد هذا العالم ودثوره والدالة على زوال
الدنيا وانقطاعها كقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله و
السموات مطويات بيمينه وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله انا نحن
نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وهذا البرهان مأخوذ من اثبات تجدد الطبيعة التي
هي صورة جوهرية سارية في الجسم وهي مبدأ لحركته وسكونه وما من جسم الا وفيه هذا الجوهر
الصوري الساري في جميع اجزائه وهو مبدأ قريب مبدء قريب لميله سواء كان مائلا بالفعل
او بالقوة مستديرا ومستقيما والمستقيم الى المركز او من المركز وهو ابدا في التحول والتبدل
والسيلان بحسب جوهره وذاته اقول ــــ ما ذكره من كون هذا من برهان الحركة
فهو صحيح بان الآيات باعتبار تأويلها دالة على تغير الاشياء في كل آن وتبدلها بصوغ
ما انكسر منها لا بمعنى الاتيان بغيرها المشابه لها او بدل منها فان قوله بل هم في لبس من خلق
جديد ظاهر في ان المراد بالتبديل انما هو بالكسر بعينه والصوغ ثانيا والا لما قال بل هم في
لو كان اللبس لغيرهم من امثالهم من الخلق الجديد لم يقل بل هم ولم يقل على ان نبدل امثالكم
وننشئكم وانما المراد بالتبديل الكسر والصوغ كما اذا كسرت الخاتم وصغته فقد بدلته فهو هو
وهو بدله وغيره والا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الاول ولا سيئاتهم
ثم من يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الاول الفاعل ام الخلق الثاني فان كان الاول كان
الجديد عبثا وان كان الثاني سقط الوعد والوعيد والثواب والعقاب والانشاء هو
الصوغ في الاطوار الكونية بما لهم مما لهم وما تخلل منهم مما خرج عن التركيب الى رتبة الهباء والهبا

او الى البرزخ من هورقليا او الى الدهر او الى الامكان فيعاد ويصاغ به في كل طور بحسب صورة

اقتضتها قابليته من الاعتقادات والاقوال والاعمال والاحوال في رجوعها الى الاسم اي الى

حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاه واما كون الجبال تمر مر السحاب فلعظمها تسير سير السحاب ومع

● هذا يراها الناظر اليها لكبرها كالساكنة والجبال وسائر الجمادات والمعادن والنبات

كالحيوانات والشهادة كالغيب فجميع العالم عندنا المجرد والمادي العنصري كله متجدد و

متبدل على نحو ما ذكرنا الا ان الجسم والجسماني اكثر اعراضا واشد تغيرا فلذا نسبوه الى التغير

فالمراد بهذا الرشد على ما اشرنا اليه لا ما يتوهم من الفناء الى العدم فان ما دخل في ملك

الله سبحانه لا يخرج عنه لان الاجسام والجسمانيات لما نزلت الى الدنيا دار التكليف لحقتها

الاعراض الدنياوية الغريبة لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف ولتغير الاجسام

فيكون سببا داعيا الى الانتقال منها فاذا انتقلوا منها صاعدين الى ما خلقوا له

القوا الاعراض الغريبة في مباديها فكانت اظهر ظهورا والاملاك اصفى نورا فانكشط

وتبدل والمجردات اشد صفاء فاذا نظرت اليها حسبتها جامدة وهي تمر مر السحاب

كالجبال وهو دليل المجردات وفي تفسير هذا الظاهر الجبال جمع جبل بمعنى الطبيعة على غير

تأويل الظاهر فافهم وقوله كل من عليها فان اي متغير ومنتقل لا بمعنى معدوم وذكر من على

الدنيا لا ينفي من على غيرها وقوله ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام المراد بالوجه

ظاهر الله لكل الاشياء المتغيرة باطنا وصادرها واعلاها واجمعها المقامات وعلاماتهم

وهو باق عند الله ببقاء الله تعالى لا بقاء له الا عنده قديم وهو عندنا من لوازم الذات [illegible]

وعندنا باق بابقاء الله عز وجل وهو حقيقة محمد وآله وانوارهم صلى الله عليه وآله ولا شك في [illegible]

مفتقراً الى امداد الله سبحانه في تكوينه وفي بقائه كيف وهو مخلوق محدث كما اخبرهم وقد قال
اللهم زدني فيك تحيراً وهو كناية عن الامداد بما اليه عنه وقال له وقل رب زدني علماً
وهذا ظاهر وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد من تأويله انه يذهب صورهم بان
يكسرهم بالكسر الاصغر في هذه الدنيا بما يتحلل منهم ويأت بخلق جديد بان يصوغهم بما يجدد
لهم من الامداد على نحو ما تقدم وبالكسر الاكبر في القبور كذلك وقوله انا نحن نرث الارض
ومن عليها والينا يرجعون تشير به الى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع فانه بعد فناء
الخلق وانقطاع النفخة وموت المستثنين جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ينادي
عز وجل على لسان وجهه الباقي بما معناه يا ارض اين سكانك اين المتكبرون اين الذين
اكلوا رزقي وعبدوا غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه وهو لله الواحد
القهار وفي روايات المجيب هو الوجه الباقي فهذا معنى نرث لانه اخبر بفناء الخلق فعادت
الارض الى امره خالية من ساكنيها كما بداها منه وقوله وهذا البرهان مأخوذ من اثبات تقدم
الطبيعة الى قوله وسكونه يريد به ما ذهب اليه من ان علة الربط بين الحادث والقديم
انما هي الطبيعة والحكماء ذهبوا الى ان العلة هي الحركة والمص جعل الطبيعة مبدأ الحركة عكس
الحكماء وقد بينا فيما مضى وفي شرح المشاعر وفي كل موضع من كتبنا ورسائلنا اذ ذكرنا
هنا فيه ان الربط بين الحادث والقديم فان ذلك مما يوجب الحدوث في المرابطين و
الحكماء الاوائل الذين اخذوا الحكمة من الانبياء ثم مرادهم بالربط الانتساب الى فعله تع
لا الى ذاته وذلك لانهم يرون ان الفعل خلقه الله تع بنفسه وهو ذات التفاوت
سائر الذوات ذاتياً تاماً وافضل ذاتها كما ان التفاوت الكتابة هيئاتها تاماً وافضل هيئة حركة

في الكاتب وسائر الخلق تنتهي الى فعله ونسبته الى ذات المحوّر وقبل نسبة الحركة من الشخص
وهذه الحركة هي علة الربط الانتسابي والحكماء المشاؤون ومن تبعهم ممن يأخذون
ظواهر الحكمة ذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم وعلة الربط حركة الحادث لانهم ما
يعرفون من الفعل الا الامر الاعتباري والمصنف احدهم في اثبات الربط الحقيقي واعتبارية
الفعل وخالفهم في علة الربط وقال ان الحركة مسبوقة بالمتحرك والمحرك هو الطبيعة التي هي
مبدء الحركة فبنى جميع مسائل الربط في جميع كتبه على هذا الرأي ونحن نقول لو اريد في علة
الربط على فرض المقابلة حركة الحادث كان قول المصنف بالطبيعة اولى لان الحركة عرض
والعرض تمام قبوله للوجود وجود المعروض فتكون مسبوقة بالجوهر وهنا هو الطبيعة لانها
مبدء الميل وهو الحركة لكن الاوائل يريدون بالاول بالربط الانتساب وبالحركة الفعل
اذ هي المفهوم من الفعل ونسبة الفعل اليه عز وجل نسبة الحركة فعلى كان ذاتا بالنسبة الى ما
صدر عنه وما صدر عنه اثر فهو في التمثيل بمنزلة ضرب الفعل الماضي وما صدر بمنزلة الاثر
المؤكد مثل ضرب ضربا فاذا اردت ضرب الايات لمعرفة هذا فرتب اية لمعرفة اسمع وضرب
اية لفعله وضربا اية الاثر وهو صادر عن الفعل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم واما كون الطبيعة صورة جوهرية له
فصحيح في طبيعة الشيء اذا اريد التعبير عنها وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرون
بها الى ركن العرش الاحمر الذي هو الملك الموكل بملائكة الحجب المسمين بالكروبيين وهو
يسمى جبرئيل والى بعض ما ذكرنا من هذه الاوضاع اشار الاشراقيون والى بعض ذلك
في الصحاح عن الائمة وظاهره ان الكثير الاول بعد الضوء الاول اذ كل شيء انما يتم صنعي

٢٢

وكسرين وبكمال ثلثة وثلثة كما يشير العلم الطبيعي المكتوم اليه منذ اول صوغ الاشياء ايجاد
معانيها في العقل ووسط ايجاد رقائقها في الروح واخر وتمام ايجاد صورها الجوهرية
في النفس ثم اول كسرها اذا تدبر هذه الصور في مدة اربعمائة سنة من سني الزمان في الطبيعة
هذه وفيها هو الكسر الاول ثم الصوغ الثاني واوله التخصيص المسمى باصطلاحهم بجوهر
الهباء وتمامه تعلق الصور المناسبة بموادها وهو الدور الثاني الذي ظهر ابو البرايا
وقدم السبع بكسرين وصوغين خلقا كانوا احيين الا ان بنيهم لم تبلغ الكمال في هذه الدار
لانها ليست دار بقاء فلما اراد سبحانه بقائهم الدائم كسرهم بفقدان اماتهم في القبور وهو الكسر
الاكبر الذي يكون بعد الصوغ الكامل المقتضي للبقاء الدائم ثم كسرا واحدا بين النفختين
في مقابل كسرهم الاول في الطبيعة في مدة اربعمائة سنة ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصوغ
الذي يقتضي البقاء الدائم ولا يحتمل الفناء والفساد انه لا يخلف الميعاد واما باطنه فهو
الملك الذي على ملكه الجحيم اعلم ان المصنف حمله على المسائل المشهورة والمبهمة الفاظ
الحقيقية من توهم الاكثر ان ذوقه يجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الاشياء فقوله ان
الطبيعة صورة جوهرية يريد طبيعة الاجسام وهي كما قال ولكن اراد ان المادة الجسمية صورها
بالصورة الجسمية فهي سارية فيها والصورة الظاهرة اثر الباطنة ولباسها وهي دالة عليها
للعارف بها والى الاشارة بقوله ولتعرفنهم في لحن القول وتلك الطبيعة هي اختفاء الشيء
الى المفيض له لانه قائم بالمفيض له قيام صدور فيكون طبيعته قابلية للمدد الذي هو المادة
ونفس المدد قياما ركنيا ومعنى قولي انه مذاق المصنف انه بعد هنا قال ان هذا الميل اي
الحركة ذاتي للطبيعة ليس مجعولا وانما المجعول هو ما في وهي اي الطبيعة مبدأ لحركة ذي الطبيعة

وسكونه وهذا ظاهر وقوله ومن جسم الا وفيه هذا الجوهر اي الصور والساري في جميع
اجزائه وهذا ظاهر لانها صورة نوعية كالصورة النوعية الخشبية وهذا الصورة جبلا او تركيب
لميله بل هو وحد الميل بل هو الميل في نفس الامر فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هو علة التجدد
والتسمية بها حركة ومن قال بالحركة التي تنشأ من الجسم هو علة التجدد والدثور فبعضهم قال هي نفس
الطبيعة لان مطلق الطبيعة قد لا تكون محركة ومبدأ للحركة لكن الحركة الناشية للجسم لا
تكون الا طبيعة له وبعضهم قال الحركة تنشأ من الطبيعة وعلى كل فرض فكل جسم وجسماني ما هو
في الزمان كالاجسام المركبة لبعضها من الطبيعية كالافلاك فانها مركبة عند اهل الطبيعي من
للوردة والرطوبة كما نقله النقل عنهم او فيما هو خارج عن الزمان بذاته داخل بافعاله كالنفوس
عندنا فهي متجددة متبدلة اما عند المص فلجعله اياها من سائر الاجسام واما عندنا فلان كل
ما دخل في الطبيعة كونه هو متجدد متبدل سواء كان مجردا ام لا واما الدثور فان اريد به العدم
فلا يجري على شيء وذلك كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وان اريد
بها التحلل والتفكك والتصغير فهو جار عندنا على النفوس وما تحتها واما العقول فكل
لكنه تبدل معنوي وتحللها عبارة عن تحلل متعلقها هذا في ظاهر القول واما في حقيقته
فجميع الخلق متساوية وانما تختلف ظاهرا وهو عاد بقولنا واما الكسر والصوغ فهو عندنا
عام في جميع الذوات المجردة والجسمانية سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة الى الجزء اي سواء
كان حركة محسوسة كالاجسام النامية من الحيوانات والنباتات ام لا كالتي بالقوة كا
لجمادات المتشابهة كالحجارة والحديد وما اشبههما فالمراد بهما بالفعل وبالقوة هنا المعنى الذي
المراد به المعنى المتعارف فيلزم ان منها ما ليس الان بمتجدد ودائر كما ذهب اليه بعض شاذ

من المكانيين من ان الاشياء لا تحتاج في بقائها الى المدد واحتاجت اليه في صدورها وبعض ذهب الى
ان المتجدد المستبق حال وجوده انما هو الحيوانات والنباتات وذهب السيد المرتضى الى انها
في الجوهر الفرد وفي الاعراض فقال في رسالته ما معناه ان الاله هو المنعم فاستلبس الاهما
للجوهر الفرد والعرض وانما الاحتياجات الى المدد وكل هذه اقوال منحرفة عن الحق بيبر
هذه الاشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم وهو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وذلك ما كان منفصلا في جهة كتنزل العناصر الثقيلة الى اسفل والخفيفة الى العلى ومنه ما
كالحركات بالحركة الوضعية كالافلاك والى المركز في العود ومن المركز في البدء والممكن
المخلوق هو ابدا في التحول من حالة الى اخرى في اطوار بسبب اختلاف قابلياته اي قابليات
عقله في الاقبال والادبار والسير والوقوف وقابليات روحه في الذوبان بصعود المعاصي
في الطاعات والطاعات في المعاصي وقابليات نفسه في التشكلات بصعود طبايع اعماله
واقواله واحواله وفي التبدل في صورته باعاده مما تحللا منه اليه ومن السيد في احوال المدد
وذلك لان النازل اليه والنازل منه ليس شيئا تاما ولا اجزاء متفاصلة بل مدد متصل متتابع
وكم متصل كالنهر الجاري المستدير الذي ينصب اخره في اوله وظاهره في باطنه وظفر في ماء
وبيان في عينيه فهو كرة مقتدر على مركزها في ذاتها الا في جهة وليس بدائة ولا يجري على
الاستقامة كما توهمه من لم يعرفه والا لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب وصرفه
الميل وبطؤه وتعدده وتوحده بحسب جوهر ذاته وبحسب ثقلته من صيرته بنفسه اوبواسطه
او بوسائط كسير الخفيفة المحدبة ومحيلها على مركزها وهو الفعل اي المشيئة في كونها في
الارادة في علمها بنفسها بدون واسطة وهي اسرع المتحركات كلما بعد العقل ونهادون

واحدة ذاتية على العقل الا الى جهة وللعقل اشارة ذاتية على العقل واشارة عرضية
على الحقيقة وانما كانت الثانية عرضية مع ان العقل متقوم بالحقيقة تقوم تحقق اى تقوما
ركنيا لانها تابعة للاولى لانه متقوم بالفعل تقوم صدور فانه تاكيد الفعل وللنوع
اشارات ذاتية كذلك على الفعل وعرضيات اصلية اولية على الحقيقة وفرعية اولية
عرضية فرعية اولية على العقل وعرضية فرعية ثانوية على النوع وللطبيعة اشارات
خمس ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة وفرعية اولية على العقل وثانوية
على النوع وثالثية على النفس وهكذا الى اخر الممكنات كل ممكن لسيده ينتهي فانه
على جميع علله والذاتية منها واحدة والباقي عرضيات واعلى الممكنات اسرعها اشارة
وابعدها ابطؤها وما بينها كل بنسبة رتبته فاقرب من المبدا اسرع وما بعد ابطا
وحركته عندنا هي نفس طبيعته كانت هذه الحركة اشار اليها ليست حركة فعلية لتكون ثانية
طبيعته بل هي حركة ذاتية وعرضية الاجل تعدد تعلقها باسبابها المتعددة وتظاهرها المتعلقة
الى ابواب اصداد مبدئه و قوله وحركتها الذاتية الى قوله والانصرام يريد به ان حركتها الذاتية
وهي الناشئة عنه من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعتها الوجودية وهنا القيد المراد
عما ينسب الى الماهية فانها عنده لا وجود لها الا ما ينسب اليها بالعرض والتبعية ولا ايجاد
لها متعلق بها وانما الايجاد للوجود والحركة الطبيعية عنده منسوبة الى الوجود كما قال
حركتها الذاتية الوجودية وعلى كلامه يتناقض كلامه لان الوجود للذات واجب وانما ينسب اليه
النقص بالعرض لما لحقه من رتبة النزول وهو وهم عنده وانتباعه في الحقيقة عبارة عن نسبته
الى الماهيات والنقائص اللاحقة بالعرض لا الذاتية اذ كان للذات واجبا فلا يصح نسبته

الحركة اليه لان الحركة المشار اليها حركة الاحتياج والفقر والحركة التي بذاتهما ذاتية لا عارضة
للنسبة واما الماهية فانها عندنا موجودة بايجاد خاص بها الا انه مترتب على ايجاد الوجود كما ذكرنا
سابقا من انه هو المقصود بالايجاد ولكنه لا يتقوم ظاهرا في الاكوان الخارجية الا بماهية
فاوجد الله الماهية للوجود ثانيا وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي هوية الممكن اولى بميلها وحركتها
الى فيض علته على قاعدة المص واما عندنا فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته الى المبدا
لان طبيعة الحادث من وجود وماهية قابلية للايجاد وانفعال لديه وهو حركته اخذا ومعطيا
فاحتراز المص بقوله وحركتها الذاتية الوجودية لا يمنع الخطاء والغلط بل يوقعه فيهما من حيث
لا يشعر ولا يضيع قلبك الى مثل ما حققه في كتابه الكبير فانها علوم واعتبارات منطقية كانت
محصلة من نتائج عقولهم واستنباطهم من مدلولات الالفاظ من ظاهر اللغة التي تخاطب بها
اهل العرف ويفهمونها وهي وان كانت صحيحة الا انها اسفل وجوه العربية التي وضعها
الواضع عز وجل وهي سبعون وجها الحكمة الواصلة وكل السبعين اسماء وصفات للخلق لا
يصدق منها شيء على الخالق سبحانه كما لا يصدق شيء من موصوفاتها ومسمياتها عليه تعالى
فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتائجها ومدلولاتها عن الحقيقة الالهية وانما
تفيد في العلوم اللغوية العربية والاحكام الشرعية والعلوم الربانية وبعض العلوم الطبيعية
وانما لم ابين بطلان ما ذكروا واضرابه لانهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظرية التي
هي مبنية على حسب الطاقة البشرية ويطيلون الكلام في تصحيح الالفاظ والمفاهيم التي
تفهمونها والواردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت عما انا سالك من دليل الحكمة الى
دليل المجادلة بالتي هي احسن مضاربتها مع في المفاهيم اللفظية وانا انهى عن ذلك

لانه لا يؤدي الى الدور بل يبين بطلان الكثير باقل قليل كما اذا قال لو علم الله سبحانه وسمعه وبصره
هي عين ذاته ومفاهيمها متغايرة ومغايرة لذات الله وانما الاتحاد في الوجود قلت لهم هي
ذات الله فما معنى مفهوم ذاته وهل تدرك الافهام منه شيئا حتى يكون مفهوما وانما العلم والسمع
والبصر التي تفهمون حادثة لانكم انما تفهمون علمكم وسمعكم وبصركم وتجعلونها عين ذات الله تعالى
عنكم وعنها ولو اردتم الصفات التي هي عين ذات الله لما قلتم انها متغايرة ومغايرة لذاته
انا لله وانا اليه راجعون اذا كانت الحكمة النظرية كما ينطق بصددها على حسب الطاقة البشرية
كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الاحدية الصمدية وقوله اصل جميع الحركات يعني ان الحركة
الجوهرية الطبيعية هي اصل جميع الحركات الحادثة في العوارض الحالة في جسم وما نشأ من
الابنية المكانية والابنية الوضعية في جهات الوضع الثلث وفي الاستحالات الكمية
نموا وذبولا وفي الاستحالات الكيفية من نحو بياض الى سواد وبالعكس او غير ذلك وهذا
صحيح وقوله ربطها اي بالطبيعة التي هي منشأ الحركة الاصلية ربط الحادث بالقديم عنده
وهو غلط بل الطبيعة هي الحركة الاصلية الجوهرية وذات ذي الطبيعة اثر فعل القديم عز وجل
ولو جاز ربط حقيقي بين الله وبين خلقه لكان الفعل احق بالربط اتم لانه هو الواسطة
بين الفاعل والمفعول والفعل عندنا الارادة والمشية والابداع والاختراع لكنه يستحيل
الربط الحقيقي لاستلزامه الاقتران المستلزم للحدوث الا اذا اريد به النسبة المعنوية الى
الفاعل الذي هو المثال ونعني بالنسبة الانتساب المعنوي كما تقول ربنا خالق ونعني
المخلوق الى الوصف الفعلي او الى الفعل والمفعول المنتسب بنفسه بحركتين طبيعة الوجود
وهي حركة انفعاله بماهيته وطبيعة المهية وهي حركة انفعالها بوجودها وقوله لا بعدها

من الحركات العرضية الخ يعني ان الربط بالطبيعة لانها تحدث عنها الحركة الاصلية التي
بها يسير الى الله سبحانه دون الطبيعة لا ما لحركات الحركة العرضية التي ذكرها الحكماء واقول
قد تقدم الكلام على ذلك وان المراد بالطبيعة هي الحركة الاصلية الانفعالية لا الانفعالية
لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى وعلل ذلك بان تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء
والحدوث والانصرام ومقاسرها الى ان الشيء لطبايع منها الحركة والسكون والحرارة
والبرودة وما اشبه ذلك ومطلوبنا هنا هو الحركة لا الطبيعة المطلقة كما يظهر من كلام
المص والا لما نفى الحركة وجعلها شيئا معنويا في الحادث ساريا فيه فافهم ثم اذا فهمت هنا
فاعلم ان المص جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة كما مر وان الحركة الاصلية التي ذكرها الحكماء
انما هي ما اشرنا اليه وان الطبيعة غير التجدد وغير الحركة وقلنا بان الطبيعة المرادة هنا هي
الخاصة وليس الا الميل التكويني اي القبول للمقبول لان التكوين الايجادي ذاتي هيئة
ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعاله بتلك الهيئتين والانفعال هو القابلية
والقبول الذي هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر في الاكوان والاعيان بانفعاله
وهو قابليته اي حركته قبوله للايجاد وهي وان كانت من المقبول فهو سابق عليها في الذات
الا انه مساوق لها في الظهور وهي نفس طبيعة الاصلية اعني طبيعة المقبول فلا تغفل
قال ولا سبب لجدتها وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة غير علة الذات
الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل وتاثير موثر
فاعل وهذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة في باب الزمان من انه هوية لذاتها متجددة
متقضية سيالة لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها تجدد حال

دخو وجه من القوة الى الفعل تدريجا وهو امر نسبي عقلي مصدري انتزاعي لانها نفس التجدد
والخروج منها اليها اولى قوله وانسبب لحدوثها وتجددها يريد به ان الحركة الطبيعية
الذاتية التي هي تجدد الطبيعة غير معلل بعلة غير علة الذات ومراده ان الله سبحانه خلق
الشيء ولم يخلق لوازمه بخلق وايجاد زائد على ايجاد الشيء بل شيئيتها ايجاد الشيء وذلك
كا نقلوه عن شيخ الاشراق من قوله لما سئل عن هذه المسئلة وكان بين يديه مشمش فقال ان
الله سبحانه ما جعل المشمش مشمشا وانما جعل المشمش وجرى على السنتهم كل من تبعه
تبلد من غير تامل ولا نظر مع انه باطل لان كون المشمش مشمشا ان كان شيئا فالله سبحانه
خالقه لم يخلقه المشمش ولا نفسه وان القائلون بعدم مجعوليته وان لم يكن شيئا فنفيهم
لا لثابت باطل ودعوى انه امر اعتباري كانوا يتوهمون باطلة فان الموهوم والاعتباري
والمفروض اشياء خلقها الله ومن سيدنا الصادق كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم او عليكم هو وفي دعاء السمات للمجد وخلقت
بها الظلمة وجعلتها ليلا وجعلت الليل سكنا وخلقت بها النور وجعلته نهارا
وجعلت النهار نشورا مبصرا وخلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياء وخلقت بها
القمر وجعلت القمر نورا وخلقت بها الكواكب وجعلتها نجوما وبروجا ومصابيح وزينة
ورجوما وجعلت لها مشارق ومغارب وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشا لان
قوله وخلقت الظلمة وجعلتها ليلا والظلمة المخلوقة هي الليل وجعل الظلمة التي هي
الليل ليلا وكذا جعله سكنا مثل جعل المشمش مشمشا وكذا باقي الكلام لكن القوم
يقولوا حدهم في مجعول نصف العالم لم يجعلوه لم يكن شيئا وانما هو امر اعتباري حتى قالوا ان

الوجوب والامكان والقدم والحدوث والفوقية والتحيز والظلمة والحدث بل كل الاشياء
المفروضة التي لا يرى فيها باعينهم ولا يلمس بها بايديهم كلها وامثالها امور اعتبارية ليست بموجودة
اللفظ الذي لم يوضع بازاء معنى فهو مهمل وما بها اشياء ويعرفون قول الله سبحانه وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويزعمون تفصيا من الجواب ان الذهن تكون
الاشياء فيه موجودة بصفاتها لا باظلالها فاذا قيل لم لا تحرقكم النار التي في اذهانكم قالوا الاحراق
من العوارض الخارجية فنقول لهم الوجودات الذهنية هل هي من عالم الغيب او من عالم الشهادة
وفي كل منهما محرق النار وايضا ان كان ما في اذهانكم لا يكون الا ظلالا للصور الخارجية
كما تقولون فثبت ان كل ما تتصورونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرحت به الاثار في
قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكقول الرضا عليه السلام المتقدم الذي
رواه الصدوق في اول علل الشرائع وهو قوله ثم ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله
عز وجل على تلك الصورة كذا وكذا الا انه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك
فنعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فيكون ما في الاذهان صور منتزعة من الخارج
فكل ما تسمونه اعتباريا فهو شيء خلقه الله تعالى واقامه في مكانه ورتبته من الوجود وان كان ما في
اذهانكم اشياء مستقلة كما تزعمون بان النفس لها قوة اختراع ما تشاء من الصور والاعتبارات
لا من شيء اتى عنها فما يمنعكم ان تذكروا كل من يكون في مكة مثلا في العام الماضي
هنا الان من غير ان تلتفت نفوسهم بمرآة خيالها الى زيد المخاطب ولا الى كلامه ولا الى
مكانه ولا الى وقته فان قدرتم على ذكر كلامه من غير ان تلتفت نفوسكم الى زيد في وقته ومكانه
فانتم صادقون وان كنتم لا تقدرون على الذكر من دون الالتفات المذكور فاعلموا ان

الذی فی اذهانکم کالصور التی فی المرایا المنتقش فیها شیئ حتی تقابلها ذوات الصور فتنتقش

فیها اشباحها و ظلالها لذلک انتم لما خاطبکم زید فی مکة فی العام الماضی و تفارقتم و ذهب زید

بقی مثاله و مثال الکلام فی غیب ذلک المکان و فی غیب وقته فاذا اردتم ذکر ذلک فالتفت

نفوسکم بمرایاها مثال زید و مثال الکلام فی غیب مکان الخطاب و وقته فانتقش ذلک فی نفوسکم

لانها انتزعت من الامثلة القائمة هناک صورها او ظلالها و لو لم تلتفت لم تذکر و لو کانت تخترع

لاخترعت صورة فی ذلک من غیر التفات و الحاصل ان کلام المص فی کون تجدد الطبیعة او الحرکة

و الانقضاء و الحدوث و الانصرام و امثال ذلک امورا اعتباریة لا وجود لها مبنی علی قواعد

فلسفیة مقدمة لا مبنی علیها قواعد الدین و لا تؤسس علی مثلها بنیانه و قوله و هذا بعینه

ما قاله الحکماء الفلاسفة فی باب الزمان من ان هویته لذاتها متجددة منقضیة سیالة

یرید به قولهم لذاتها متجددة ای انها متجددة من دون مجدد جعلها متجددة بل تجددها

من نفسها و انا اقول لعل مراد الفلاسفة انها لذاتها ای ان الجاعل جعلها متجددة لذاتها

لا ان تجددها بالعرض ام بمتجدد اعرض او لیس مرادهم ان تجددها من نفسها من دون مجدد

جعلها متجددة کما هو مراد الاوائل منهم الذین قرأوا علی الانبیاء ع و اخذوا الحکمة منهم

و لو فرضنا ان هؤلاء القائلین بذلک هذا ارادوا لما اراد   ادخلناهم فی الخطاء

بل کثیر من اخبار الائمة ع صریحة علی ان هذا القول شرک و قوله کما نقول الزمان

معناه التجدد و التبدل و الحرکة معناها تجدد حال الشیء الی اخری یرید به بعد قوله

و هذا بعینه ان مرادی مجرد التمثیل لا التساوی الحقیقی اذ بین الزمان و بین ما هو

فیه فرق فان الزمان ذاته معناه التجدد و التبدل ای نفسها و نفس الحرکة المتجددة و ما

نحن فيه لحركته تجدد حاله اي هيئته لا ذاته وكلام اتباعه ظاهره قشري وفي الحقيقة خطاء خلاف الصواب والصواب ان الزمان والحركة ليسا واحدا في التجدد والتبدد لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة وبين القارة المتماسكة كالحديد وبين المتهافتة كالنار والهواء واما وبين الغير القارة كالزمان والاصوات لان الجميع قائم بفعل الله قيام صدور كقيام الصورة في المرآة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة الشخص لقابل فانه قيام ركني فالزمان نفس الحركة من حيث قابلية للايجاد التي هي ماهية وهو جزء ماهية بالمعنى الثاني كما ذكرنا اي جزء صورية لا من حيث وجوده اذ من حيث وجوده مركب تبدل احواله وهذا بعينه حال جميع الخلق فان العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها هي نفس الحركة لان قابليتها للايجاد هو نفس الحركة ومن حيث وجود التمام كلها تجدد احوالها وتبدلها لا تبدل الذوات الجوهرية والا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيري بقوله وخروجه من القوة اي من رتبة الثبوت الازلي الى الفعل اي الى الوجود الكوني هذا معنى من القوة الى الفعل عندهم لا الجاعة المهم وامثاله وعندنا تبعا لسادتنا ائمة الهدى معنى من القوة اي من الثبوت الامكاني وان شئت قلت من الوجود الامكاني الى الوجود الكوني ومرادنا بالامكان ما ذكرناه سابقا من كونه موجودا محدودا خلقه الله ولم يك شيئا مذكورا ولا معلوما قبل جعله ثم خلقه على نحو كلي لا يتناهى في كل مقال ذرة قبل ان يكون شيئا منها لا نمنع كون الامكاني امكانا لذاته بدون جعل جاعل مخترع والا لكان قديما لا ممكنا وقوله تدريجا جميع يكون يخص التدريج بالماديات خاصة بل والمجردات اذ كلها ايضا مادية الا انها من انوار عالية ملحقة الفعل بجميع اصنافها الذي هو الوجود المطلق

فانه للذاته ليس لله بحيا لم كما له لع ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فانه تع قال وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر واما ما قررناه في الفوائد وشرحها من تقسيم ذاته في التنزيل
الفؤادي الى اربع مراتب الاولى مرتبة النقطة وهي الرحمة والثاني مرتبة الالف والنفس
الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة مرتبة الحروف والسحاب المزجى والرابعة الكلمة التامة
والسحاب المتراكم فذلك التنزيل والتقسيم باعتبار متعلقه لا في ذاته
وقوله وهي امر نسبي يعني ليس بباقي بان يكون نفس الماهية او نفس جزئها وقد بينا قبل ان
للحركة الذاتية جزء الماهية اي الهوية والحقيقة وعقلي يعني انه ليس وجوده خارجيا وقد
ذكرنا ان وجوده هو وغيره كله خارجي وما في الاذهان في الظلة وصور وانتزاعي يعني
بانه معنوي له معنى وانتزاعي يعني به انه ظلي ولا يريد بالظلي انه منتزع من الخارجي اذ لا خارجي
عنده ثم قال انها اي الحركة الذاتية الوجودية نفس التجدد والخروج منها اي من القوة اليه
اي الى الفعل وانت قد عرفت رأينا في هذه المسألة المسائل مما ذكرنا فلا نحتاج الى اعادة
للكلام ما ذكرناه قال ـــــ والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من
المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه وما به الخروج
من القوة الى الفعل الذي يجمع المقولة كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان
يكون جوهرا صوريا ماديا متجددا لذات والهوية مذكور في الاسفار الاربعة وفي رسالة
على حدة على وجه مفصل مشروح ونقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين في هذا الباب من
دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهيولى والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية
فلكية كانت او عنصرية حادث زماني اقول ـــــ قوله والفرق بينهما اي بين تجدد

الحركة الذاتية ويعني بتجدد الزمان من كونه تجدد الحركة بتجدد حال المتحرك لا تجدد هويته وان
تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لان هويته لذاتها متجددة بتبدل الآنات بخلاف
الاجسام على زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعي الظلي فانه منتزع من الوجود الخارجي الثابت عند
الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل فان حركته حركة هويته اي تجدد ذاته وهويته وبين
الوجود الذاتي وهو ما به يوجد الشيء ويطرد عنه العدم فان تجدده بحركته الذاتية تجدد حاله
كما زعم ثم اراد ان ينبه على صحة ما ذهب اليه على نمط الاستدلال فقال وما به الخروج من القوة
من القوة الى الفعل التدريجي من المقولات اي ما يقال عليه ذلك كما جاز ان يكون كيفا او غيره
بان يكون تجدده تجدد هويته جاز ان يكون جوهرا صوريا او ماديا بتجدد الذات والهوية
ومراده انه يكون متجدد حال الهوية لا متجدد نفس الهوية من قبيل قوله والحركة معناها تجدد
حال الشيء ولان مدار الوجود من حيث ذاته واجب وانما ينسب اليه الحدوث من جهة اقترانه
بالمهية نسبة عرضية وما لحقه من عوارض مراتب تنزله وهو قد بينا قبل هذا المتن ان تجدد
الاجسام القارة والجواهر الصورية والوجود الذاتي اعني ما به يوجد الشيء ويطرد العدم
عنه كتجدد الزمان وتجدد الوجود الظلي العرضي اعني الظلي الذهني والظلي العرضي كنور
الشمس القائم بالجدار وكظل الجدار الظاهر من خلفه لان مثله الاشباح واصرح انه ليس لشيء
مما سوى الله سبحانه ثبوت ولا تحقق من نفسه والا لكان قديما وهو غير الله سبحانه لان كل
ما يصدق عليه انه غير الله سبحانه هو حادث الحدوث الدهري او في فرض واحتمال كما لو فرض انه من حيث
المفهوم او الفرض او التجويز فانه قائم بفعل الله تعالى وايجاده قيام صدور وبامر الله قائم تحقق
فكون شيء من الخلق يكون تجدده تجدد حال لا تجدد هويته مخيل الاعلى القلوب بوجوب

القول

وجوده كما ذهب اليه المعلم الاول الذي اتم من حال الذات جعله بتجرد الجواهر المفارقة بتجردها لا
لا بمجرد هويتها ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات بل لكونها اجساما وجواهر وحركاتها
وميولاتها ناشئة عن طبايعها وحركاتها هي تجدداتها فظاهر كلامه في سائر كتبه تشعر بان نفس
هوياتها ساكنة ثابتة بخلاف الاعراض وهو كلام فيه ظلمات والحق ان جميع معلولاته تع
بمنزلة الاعراض بل اعراض حقيقية لمعاليها وان كانت جواهر لمعلولاتها فالعقل وان كان
بالنسبة الى الفاعل عرضا قائما به سبحانه بنفسه وهو ذات لادم وهذا الاثر الاول عرض له
ولكنه ذات لشعاعه وعرضه وشعاعه وهو نور الانبياء ع وهو ذات لشعاعه وعرضه وهو
نور المؤمنين وهكذا كل علة عرض لعلتها وذات لمعلولها فهو عرض لعلته وذات لمعلوله
هكذا والاعراض تجددها بتجدد هويته وقوله وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين
الى اخره انما قال خير الاقدمين ليخص به الذين اخذوا الحكمة عن الانبياء ع فانهم هم القائلون
بحدوث العالم واكثر من تاخر عنهم لم يخالفوهم في كثير من المسائل ومن المتاخرين من نقل عن
عاذيمون وقيل هو النبي شيث عليه السلام ان المبادي الاول خمسة البارئ تع والعقل والنفس
والمكان والخلاء وهذا النقل ليس بصحيح وان صح النقل فالقول بان عاذيمون القائل
بهذا ليس هو النبي شيث ع وان صح القول فمراده ع ان العقل والنفس والمكان والخلاء
اسباب للقابلية لا انها مبادي فعالة على الاستقلال بل الحق فيما سواه فاطر عنها
افعاله كما قال امير المؤمنين ع ومنهم من قال بقدم النفوس وما فوقها ومنهم من ذهب الى قدم
العالم كله واما الاقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم كالمجردات بل كله كما
نقله بعضهم عن ثاليس الملطي وانه استدل على القدم بثمانية وجوه الا ان كلامهم الذي نقله

السيد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل صريح في القول بحدوث العالم وكذلك كلام افلاطون
فانه يوهم قدم المثل الافلاطونية فقول المص انه نقل اتفاق الاقدمين على الحدوث لابد
حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم والحاصل ان القول بان العالم جميع من
المجردات وغيرها اي من كل ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شك وباقي كلامه ظاهر
واعلم ان الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم ان الشيء باعتبار كونه قابلا للصور المعينة
يسمى هيولى وباعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل يسمى مادة قال ـــــ واما الكلي
الطبيعي فليس عندنا موجودا اصلا خلافا للمشهور من راى الحكما بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين
فالكلي الطبيعي اعني المهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث افراده
وكذا قدمه لقدمها اذ ليس له وجود زائد واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في ذاته
وان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات ولا بالعرض الا في علم الله تع اقول
قوله واما الكلي الطبيعي الخ يريد به ان الكلي الطبيعي قد اختلف فيه هل هو موجود في الخارج
في نفسه ام في ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجودا خارجيا اصلا وانما هو موجود
ذهني فنقول اما الكلي الطبيعي فاعلم ان المهية اذا اخذت من حيث هي لغيره كالانسان
سمي طبيعيا وهذا يعطي ما تحته من كل فرد اسمه وحده وانما يطلق عليه الكلي بالنظر الى صدقه
كل فرد من افراد تلك المهية واذا اخذت من حيث انها صالحة لكل فرد فهذا هو الطبيعي الحقيقي
فهل يعطي هذا كل فرد اسمه وحده ام لا فيه احتمالان فان قلنا انه يعطي ما تحته من الافراد
فبلحاظ اتحاد حقيقة الافراد واما تمايزها وتعددها فبهيات مشخصات خارجة عن نفس
ما صدق عليه الاسم والحد فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حصة صالحة للتلبس

الاخرى وهنا الاعتبار لا ينافيه الاخذ الاول ولا يصحة الصدق فيه وان قلنا بعدم اعطائه
فبلحاظ ما بين الافراد بتشخصاتها وهو على الاصح انها وجودية لا خارجية لا عقلية وجودية
او اعتبارية والاحتمال الاول اصح والا لما اعطى في الهذا الاولى ما يختص لوجود الثابت
لانه في نفس الامر خارج عن الطبيعي من حيث هو سواء اخذ صالحا ام لم يوخذ الصلوح وان
اخذ معروضا للكلي الصادق على كثيرين وهو الكلي المنطقي ومع انه يعطي ما يختص اسمه ومن
واذا اخذ من حيث انها المعروض اعني الطبيعي والعارض اعني الكلي لم يعط المجموع ما يختص اسمه
وحده وهذا هو الكلي العقلي فهذه الاربعة اما الطبيعي الكلي انما الهية بشرط الشيء وبلا
وهو الذي يسميه اهل اصول الفقه بالمطلق وانه جنس للخاص والعام ويدخل فيه ما اخذ من
حيث انه صالح للحمل على كثيرين على الاصح فيه الاقوال الثالث لينافي اعني انه موجود في الخارج
بذاته او موجود في افراده بذاته او موجود في الذهن بذاته وفي الخارج في افراده بالعرض
او هو منه موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض بل هو موجود في الذهن خاصة لانه من
المعقولات الذهنية وعرفت هنا ما يدل على الاول من كونه موجودا بذاته وعلى الثاني من كونه
موجودا في افراده وان ما في الذهن فانه ظل منتزع من الخارجي ومما يدل على الاول والرابع
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقول الصادق والرضا عليهما السلام
المتقدمين وما ذكرناه من ان ما شاهدته اذا غاب عنك لا تذكره الا بان تلتفت بمرآة خيالك
الى مكانه ووقته فتنتقش فيها صورته مثاله في مكانه ووقته اما الاول فانه وان لم ينقل
احد منهم بل المقصور افهامهم عن الوصول الى ادراك الكنه قال ابراهيم الهدى لم وادرك العقل الذي
يقتدي بهم ويهتدي بهداهم عن معانيه لاعن تقليد واما الثاني فهو قول اكثر العلماء على جهة

البداية ظاهرا وفي نفس الامر على نحو الكل والجزء واما ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما اخذ
بشرط لا شيء في الخارج لا بنفسه ولا بالافراد فهو اتفاق منقول ولم يثبت النقل لقيام الدليل
القاطع من الكتاب والسنة ومن العقل كما اشرنا اليه في عدة مواضع في هذا الشرح وغيره
على وجوده في الخارج وان ما في الذهن لا يكون الا ظلا منتزعا من خارجي بواسطة الشاهد
او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم الخارجي وما اشبه ذلك وان الخارجي المنتزع
منه اما في عالم الاكوان من الغيب والشهادة واما في عالم الامكان واما الواقع الحق واما
في الواقع الباطل وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواقع الحق فقد خلقه الله اولا وبالذات بمقتضى
ما جعله من اسبابه وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواقع الباطل فقد خلقه الله ثانيا وبالعرض
بمقتضى اعمال المبطلين واحوالهم وافعالهم واقوالهم وما ينزل الى الذهن من نفوذ من
الواقع الحق او الواقع الباطل لا يتعدد معلوم وقد دلت الادلة العقلية والنقلية القطعية
على ان القول بالحق والاعتقاد والعمل به لا يرتفع من الارض منذ هبط آدم الى الارض الى
ان ينفخ في الصور نفخة الصعق او قبلها باربعين يوما لم يبق دجله وحده الذي لا ينفي
الى نفخة الفزع فكيف تصح دعوى الاتفاق ان هذا الاتفاق واما القول بانه ما اخذ لا
بشرط موجود في الذهن بذاته ولا يوجد في الخارج الا بالعرض اي بتبعية افراده بمعنى ان
افراده في الخارج معروض له بعكس ما في الذهن كما يذهب اليه الملا لان مبني علومه على
الاعتبارات والمفهومات الفرضية وقد صرح في المشاعر وغيره بان الوجود معروض للماهية
في الخارج عارض لها في الذهن فهو مخالف للادلة القطعية من النقلية والعقلية ومثل هذا
في مخالفة الادلة القول بانه غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض واما الكليات

الاعتبارات المنطقي والعقلي فيهما انما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج لكن هذا الاتفاق لا يكشف عن قول

المعصوم عليه السلام بل قوله جميع اهل العصمة من الاولين والآخرين عليهم اجمعين السلام مقابل

لقول اهل هذا الاتفاق ومخالف وهما موجودان في الخارج وانا ادللك عليهما ان فهمت مثالين

وقبلتهما هما موجودان في الصقع الذي فيه ما اخذ بشرط لا شيء وما وجد فيه بحر الزيبق بما

فيه من السفن الجارية وما وجد فيه الرجل الذي له الف راس وما وجد فيه مثل الوجوب

والقدم والامكان والحدوث والفوقية والتحيز وامثال هذه مما انكروا وجودها

لكن كما قال الله سبحانه بل عجبت ويسخرون واذا ذكروا لا يذكرون واذا راوا آية

يستسخرون وقوله فالكلي الطبيعي اعني الماهية بشرط لا شيء بقديم ولا حادث الى اخره

يريد به ان الشيء الماخوذ بدون شرط الاضافة اليه حتى شرط الاقدم ولا الحدوث لخروجهما

عن نفس مفهوم الشيء فاذا نسب احدهما الى ذلك كانت نسبة خارجية ولما كان المصنف

يرى انه غير موجود من افراده كانت نسبة احدهما اليه تابعة لنسبة احدهما الى افراده فان كانت

افراده حادثة نسب اليه الحدوث بتبعية حدوث افراده وان كانت قديمة نسب اليه بتبعية

قدمها وهذا يشعر بانه انتزاعي ظلي وهذا كما قال بتبعية ما في الذهن لما في الخارج ويكون

في كلامه شيئان احدهما انه في الذهن ظل المحكوم عليه بشرط او بلا شرط وهما

في الخارج كما قلنا وثانيهما ان قوله وكذا قدمه لفرضها الى آخره هذا الكلام وان كان

تصويره مستقيما في فرض الحدوث لكنه لا يستقيم في شان القديم الا اذا اريد به القديم

اللغوي والشرعي وهو من لم يسبقه اسم فصاعدا اما اهل العرف الخاص فالقديم لا يصح

في شانه فرض التعدد لا خارجا ولا ذهنا لان الفرض من الامكان ولا يصح الا في الممكنات و

لا يصح

وايضا لا يتصور الذهن ولا العقل للقديم ظلا منتزعا ولا عارضيه ولا معروضية ولا تابعية ولا متبوعية لا عرضا ولا جزءا واحدا لا وإذا تصور شبحا فليس للقديم ولا ينسب اليه الا

لفظا كما ينسب المشركون والكفار الولد والصاحبة الى القديم فانهم لا يصيبون بنسبتهم

الاحادثا وكذلك اللفظ لا يصح على القديم ولا يقع الا على حادث الا ما وصف نفسه

القديم بروا شيء على نفسه نعم فانهم اذا تلفظوا به وتعلقوا قيل نعم منهم وانه لم يقع

عليه ولا يصل اليه ان ربنا لغفور شكور والم لما اجوز وقوع مفهوم مغاير للواجب

تحل معه في المصداق فانما قالوا وعندنا ان من يصح في شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا

لا نا نعبد الها واحدا في الفؤاد وفي العقل وفي الذهن وفي الفرض والاعيان وفي كل

حال كما هو في الخارج وفي نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شريك له وقوله ليس في صفة انه

واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له في ذاته فيه انا قد بينا ان الكلي الطبيعي وان

شخصي شخصية اضافية وانه محصل الوجود خارجا بنفسه وفي افراده ومع هذا فلا دوام

في ذاته من ذاته ولا في حال بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبامر الله قيام تحقق قياما

ركنيا وما في الاذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل الله قيام صدور وبهيئته الخارجي

الاشراقية قائم قيام تحقق وبهيئة الذهن من صفاء وكدر واشتقاقاته واضدادها قائم قيام

ظهور وكون فلا دوام له في ذاته والصانع ما له في ذاته لا انه يريد به ما كانت افراده

قديمة لانه من حيث كونه غير محصل الوجود ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعا لافراده

في القدم يكون له دوام عرضي بكونه في علم القديم هو هنا مبني على اصله وهو اصل عندنا

باطل عند المحققين لما بينا لك واذا كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له لا بالذات

ظلی بحقیقة الذات ولا بالعرض لكونه تابعا للحادث غير دائم وانما قال واذا كانت الافراد كلها فانيا (كونها)
بكلها للعموم لان الاقسام عنده ثلثة في اعتبار عقد الاول فتكون افراد الطبيعي الكلي كلها حادثة
وفي هذا لا دوام له مطلقا الثاني تكون الافراد كلها قديمة وفي هذا يكون لا دوام له في الذات
وله دوام بالعرض وذلك للفيوض منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تكون الافراد بعضها
قديم وبعضها حادث كما هو معتقده لقوله بان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
المعنوي وهذا الثالث يفهم من قوله كلها وقوله الا في علم اختراعه يعني ان الطبيعي الكلي في علم
اختراعه وهو في علمه الذي هو ذاته دائم يعني كما قال ع ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهذا صحيح
الا ان قوله الا في علم اختراعه فانه يريد ان الاشياء كلها في علم اختراعه وليس كذلك لانه يريد ان
حقايق الاشياء في علمه الذي هو ذاته وقد قلنا لك ان ذاته ليس فيها شيء غيرها بل العلم
في الازل هو المعلوم في الحدوث حقيقته وصورته وكل شيء منه في الحدوث والوجوب ممتنع
منزه عن كل شيء غير خالص ذاته لانه هو خالص ذاته تع لا غير ولو اراد كما ائمة الهدى عليهم السلام
بقوله الا في علم اختراعه لما اعترضنا عليه لانا انما نقول كل شيء في علم اختراعه وبه يدان علمه
الذي هو ذاته ومعلومه الذي هو ذاته هو الازل واما معلومه الذي هو غير ذاته ففي
الحدوث والتعلق الاشراقي به في الحدوث فافهم قال ـــــ واما النفوس بما هي نفوس
فوجوداتها ايضا مبدلة حادثة اذ حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد اذ نحو وجودها
تعلقي والوجود التعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت نفسا
محتفة بالبدن بجنبتها الاخير وجنبتها السفلى وهي الطبيعة ولها بالقوة جهة عقلية وجنبة
عالية اذا خرجت بجنبتها من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا هو صورة نفسها التي

قوله واما النفوس الخ فلا يشعر بان المراد منها النفوس الحيوانية الحسية التي هي من الافلاك

والاخير يشعر بان المراد منها النفوس الناطقة القدسية واذا ضم اوله الى اخيره استفيد

بان النفس واحدة جسمانية مادية متحدة بالاجساد العنصرية وفيها بالقوة جوهر عقلية اذا

عولجت بالرياضات والعلوم والاعمال كان ما بالقوة فيها بالفعل فكانت عقلا وليس

عقل غيرها والمعروف في العقول المستنيرة بنور هداية محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله

ان النفس الحسية من الافلاك وهي النفوس الحيوانية المتحركة بالارادة وهي وان وجدت في

الانسان الا انها مغايرة للنفس الناطقة القدسية التي اصلها العقل والنفس الحيوانية

مركب من الناطقة القدسية المجردة عن المواد العنصرية والمواد الرحمانية وهي مركب العقل

ومظهره والمروي عن امير المؤمنين ع شاهد بما قلنا ففي الكافي عن كميل بن زياد

قال سألت مولاي امير المؤمنين ع فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي فقال

يا كميل واي الانفس تريد ان اعرفك فقلت يا مولاي هل هي الا نفس واحدة قال

يا كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية

الالهية ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى

ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان

وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس

ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية

لها خمس قوى فكر وذكر وحلم وعلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء

بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى

بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر في غنى وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا
والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وقال تع
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل وروي عنه
ان اعرابيا سأل امير المؤمنين ع عن النفس فقال له عن اي الانفس تسأل فقال يا مولاي
هل النفس انفس عديدة فقال ع نعم نفس نامية نباتية ونفس حيوانية حسية ونفس
ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي ما النباتية قال ع قوة اصلها الطبائع
الاربع بدو ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية
فعلها النمو والزيادة وسبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت
الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية قال ع
قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدو ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها
الحياة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها
القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود
ممازجة لا عود مجاورة فتعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها
فقال يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية قال ع قوة لاهوتية بدو ايجادها عند
الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية
فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الالات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى
ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الالهية
الملكوتية قال ع قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل منه بدئت

وعنه دعت والیه دلت واشارت وعودها الیه اذا کملت وشابهته منها بدئت الموجودات و
الیها تعود بالکمال فهی ذات الله العلیا وشجرة طوبی وسدرة المنتهی وجنة المأوی من عرفها
لم یشق ومن جهلها ضل سعیه وغوی فقال السائل یا مولای وما العقل قال العقل جوهر
دراک محیط بالاشیاء من جمیع جهاتها عارف بالشیء قبل کونه فهو علة الموجودات ونهایة
المطالب هو اتوله وقد ذکرت فی شرح المشاعر بعض مباحث هذین الحدیثین بما ینفع ههنا الا
ان ذکره اومثله یطول ولکن ظاهر کلام المص حیث یقول ان وجودها تعلقی والتعلق یتبدل
بتبدل ما یتعلق به من الاجسام والنفس مادامت نفسا محتاجة بالبدن بجنبها الاثیر وهنا
ظاهره انما یصدق علی الحیوانیة الحسیة اوعلی النامیة النباتیة وهاتان النفسان لیس فی واحد
منهما ولا فیهما معا قوة تحصل بریاضة اوباعمال التی تکون عقلا انسانیا الا بالفعل ولا بالقوة
علی نحو الاستقلال وانما قلت بالاستقلال لانهما مع المتمم یمکن ذلک فیهما فان الله سبحانه
لو اراد ذلک کلیهما بامداد امره وتاییدا مرة بان یقلبها عقلا اوعاقلا وهو علی کل شیء
قدیر واما النفس الناطقة القدسیة التی توهم المص انما هی التی عناها بوصفه فهی نوع الانسان
الجزئی کاللوح المحفوظ فی الانسان الکلی وهی النفس اللاهوتیة الملکیة التی ذکرها امیر المؤمنین
اخیرا بانها ذات الله العلیا یعنی اللوح المحفوظ فان النفس القدسیة کلها فی ذلک الکتاب وشعاع
من اشعته وفرق لم فی الکلیة الملکیة التی هی اللوح المحفوظ اصلها العقل منه بدئت وعنه
دعت والیه دلت واشارت وعودها الیه اذا کملت وشابهته فقوله اذا کملت وشابهته
یعنی انها اذا بلغت المرتبة السابعة للنفس وهی الکمال الذی هو نهایة مبلغها شابهته
ای شابهت العقل وتکون اخذ الفعل الا ما یرید منها ولا تحب الا ما یحب وهنا لا دلیل موانع

فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين لان العقول يعلمون مما
علمهم الله من امتثال جميع اوامره واجتناب جميع ما نهى عنه لانها تنقلب عقلا فيكون اللوح
المحفوظ هو القلم وفى الباطن ايضا لو صح ما ادعاه كان علمه هو رسول الله لان علمائه
وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل الا ان العقل الذى هو القلم غير النفس التى هى اللوح المحفوظ
ورسول الله صه غير علمه والنفس الناطقة القدسية فى الجزئى كزيد اذا كملت فكان ما هو مطبوع
فيها بالفعل كانت اشبه عقله كالكلية فى الكلى لا انها هى عقل كما زعم المص ان العقل لا
وجود له وانما الموجود النفس اذا كملت كانت عقلا كما ياتى فى كلامه فان من قال بهذا
فهو صادق فى حق نفسه وكيف لا يكون العقل غير النفس وسيد العارفين امير المؤمنين عم
قال ان النفس اصلها العقل منه بدئت وعنه وعنه واليه دلت واشارت وهذه لكمالها
ولم يجعلها هى العقل وقال اذا كملت وشابهته وقال عم فى رواية كميل الاولى بعد ذكر جميع
النفوس والعقل وسط الكل يعنى انه لب النفوس الاربع وروحها وهو صريح فى انه غيرها
واما قول المص متحدة بالبدن فلا صريح فى ان المراد منها الجسم العنصرى وهى النباتية لا غير
وان اراد بالاتحاد السريان احتمل تناول الحسية لانها نفسها من نفوس الافلاك وقد ذكرنا
ذلك وهو ان البدن سار فيه الدم والدم متعلق بالعلق الذى فى تجاويف القلب الصنوبرى
الجسم الصنوبرى فى الجانب الايسر منه اكثر كما يشير اليه المص بقوله بجنبها الايسر والعلق
متقوم بدم اصفر حامل للحرارة الغريزية بالجزئية لان الانجرة مركبة من جزء من الحرارة
النارية وجزء من الرطوبة الهوائية وجزئين من البرودة المائية وجزء من اليبوسة
الترابية فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطبايع الاربع وبكر الافلاك والقا

اشعة الكواكب حتى تغيب الاجزاء نضجاً معتدلاً وتلطفت بالطبع حتى ساوت الاجزاء ٤٢

اللطافة نحو الاعتدال فلك القمر فاشرقت نفسه على تلك الاجزاء فحركت الحركة الارادية

ولذا قال ثم قوة فلكية وصارت عزيزة اصلها الافلاك وهذه هي النفس الحيوانية الحسية

ولا تكون عقلاً لانها اذا فارقت تلك الاجزاء رجعت الى نفس الفلك فاضرب لها كامتزاج

قطرة الماء بالبحر وهو قوله ثم فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود

مجاورة فتنعدم صورتها ويبطل فصلها ووجودها وينحل تركيبها فان كان بعض الناس اميل

المؤمنين ثم كان عارفاً بالنفس كان كلامه كله خطاء وقوله تصير عقلاً محضاً هو صورة نوعيها

فيه ما قلنا فان العقل لا يكون صورة نوع الاجسام المتحركة بالعنصريات بل صورة نوع

النطقية القدسية التي هي من المفارقات بذاتها فافهم وانما المفارقات المحضة

والصور المجردة ففيها كلام لم يعرفه المعرضون الكاشفون مراتب لا وجود لها بحسب انفسها

وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية وهي صور ما في علم الله وحجب الالهية وسرادقات

عظمته ولولم يكن هذه الحجب النورية لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والارضين

كما ورد في الحديث فلله سبحانه شؤونات الهية ومراتب عزيزة ليست هي من افراد العالم ولا

جملة ما سوى الله لانها صور ما في القضاء والعالم الربوبي افهم وانما المفارقات

المحضة يعني الخالصة اصلاً فلا نجد احداً منها وانما يجري النفوس وان كانت مفارقة

بالذات لانها مقارنة بالافعال والافعال عندنا نتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقة

المحضة والقياس على قاعدتنا انها تدخل في المفارقات المحضة لان الافعال اذا اتحدت

بالذات كانت بحكم الذات فتكون افعالها مفارقة بالذات كالذات وان اقترنت

بالعرض فالحكم للذاتي لا للعرضي فاذا اجبنا لا يصح على قاعدته ولا على قاعدتنا ويريد بالصور
المجردة الصور العلمية وهي في علمه الذي هو ذاته ولا يصح هنا الكلام سواء جعل الصور
في علمه الذاتي لانها في ذاته ام خارجة عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل
بالشاخص يعني ان هاتين المفارقات المحضة والصور المجردة فيها كلام ايها توضيح
لغامض سرها يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك ولا شك ان ذلك من الاسرار الا انه
لا يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك ولا شك ان ذلك من الاسرار الا انه لا يعرفه الا المكاشفون
ويعني بهم الصوفية فليس بصحيح وانما يعرفه من عرفه الله وهم المعصومون ثم من اقتص على
الاخذ منهم ثم انه بنى تلك الاسرار على ما عنده عند اصحابه الصوفية فقال ان الاعيان لا وجود لها
بحسب انفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية ويريد ان الوجود المنسوب اليها ليس
وجودا لها وانما هو وجود الحق سبحانه وتعالى فهي اشباه كما يقول هو واتباعه واصحابه
اناس مثلا وانما هذه مبني على القول بوحدة الوجود وانما قال وذواتها مطموسة لان
مشخصاتها موهومة مثل خط المهمل في القرطاس فانه ابيض لانه جزء من القرطاس وانما
تميز انه خط بتحديد المداد من المهمل فالخط الابيض ذاته مطموسة في القرطاس ولا شك ان
هنا هو وحدة الوجود لان القرطاس والخط الابيض من المهمل شيء واحد والمداد المحدد للخط
ولهذا قال منغمسة في بحر الاحدية قال في كتاب السر المرتبة الاحدية هي المرتبة المستهلك
فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى جمع الجمع انتهى وقال عبد الكريم الجيلاني في كتاب الانسان
الكامل والاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها
فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية انتهى وهذا تصريح من الصوفية

للاحدية والمص الظاهر كلامه هنا وغيره انه يريد ما اراده وامرائه او لتجلى للذات البحت ما
تجلت بما تها فيه من غير فعل ولا ارادة واعلى مظاهرها هو الالوهية وهي عندهم جميع حقايق
الوجود وحفظها في مراتبها اي في الانسان الكامل واعني بحقايق الوجود احكام المظاهر مع
الظاهر فيها اعني الحق والخلق انتهى والاحدية عندهم اعلى الاسماء التي تحت هيمنة الالوهية
فيريد المص بانغماس تلك المجردات ان ذلك المظهر الذاتي اي بالذات من غير فعل ولا ارادة
غير العلم الذاتي كما مثلنا بالقرطاس وهو الاحدية ان تلك المفارقات المحضة منغمسة
فيه كانغماس الخط الابيض من المداد في القرطاس والاحدية وما فيها بعد رتبة الالوهية و
هي بعد رتبة الذات و وجود الكل نفس وجود الذات اذ الكل ازلي والكل واجب بوجوب
الذات وان هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كن وهي صور ما في علم الله قديمة
في كلامه مفاسد منها ما يلزمها ويرى انها مصالح لا مفاسد وانها مذهب المشاء ومنها
ما يلزمه من غير شعور بتبني الاول القول بوحدة الوجود ومنها انها اشياء غير الله معه
انها غير مجعولة بل هي لوازم الذات وسوى من وجوبها انها متغايرة تمامية غير مفاتيح لذاته
وانها خارجة عن ذاته لان رتبتها بعد رتبة ذاته وانها صور علمه الذي هو ذاته وانها معلقة
بالذات تعلق الظل بالشاخص وان وجودها من سنخ وجوده وامثال هذه المفاسد
وكلها يلزمها لو صالح فيها وفي امثالها ما ذكرنا فيما تقدم كثيرا من ذلك ان القول بوحدة
الوجود نقل علماء الشريعة الاجماع الكاشف عن دخول قول صاحب الشريعة على كفر القائل
به مع ما دلت الاخبار الصحيحة على ذلك ومع بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب
بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومن ذلك تعدد القدماء وان الاشياء قديمة فهي

لوازم الذات واثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق وان شؤون الذات ليست مع الذات في رتبتها فاثبات القدم لها مناقض اذ القديم هو الذي لا يسبق بغيره ولا يفتقر في تميزه وكذا اذا كانت متمايزة غير مغايرة للذات البسيطة الاحدية المعنى وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا في كونها صور علمه الذي هو ذاته لانها متعلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته ومن سبح مقصوده اذ هذا كله المعروف من خطاب صاحب الشريعة الذي امر ان يبلغ المكلفين ما ارسل به فان كان قوله هو الحق فما بلغ رسول الله رسالته لانه خاطبهم بغير ما اراد الله من امره ونهيه وما اشرنا اليه من مراد المصنف مثل قوله فلله شؤون الهية ومراتب نورية ليست هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله فاذا ثبت شؤون ومراتب ليست من افراد العالم ولا من ما سوى الله وهي كثيرة متعددة متغايرة وليست هي سواه كان هو متعددا متغايرا وقوله لانها صور ما في القضاء الالهي والعالم الربوبي يريد ان المفارقات المحضة هي صور العلم والحكم والامر الالهي ويريد بالعلم القديم والحكم والرضا والعناية على ما يريدون منها ويرجع تحصيل كلامه على معنى ما ذكرناه مما لا فائدة في اعادته قال وتلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا الى ذواتهم ظل لفنائهم عن ذواتهم وابدكاك جبل انيائهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية للنور الاول باقية بقائه لا بابقائه وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف والمقصود ههنا اثبات الحدوث للاجسام وصورها وقواها واما العقل فلم يثبت وجوده عندنا والمتكلمون انكروه فلا حاجة بنا الى ان نتكلم في حدوثه اقول يشير الى ان تلك الصور

العالية مثلا لكن هيمتهم انوار جمال الله وحسنه حتى انهم لم ينظروا الى ذواتهم بل قصروا انظارهم
على النظر الى جماله فغيبتهم حبه عن ذواتهم وعن انواعها وهذا الى هنا كله صحيح وظاهر كلام الآلو
يخالف هذا حيث قال من ان لا وجود لها بحسب نفسها وذواتها مطموسة مضمحلة في بحر الاحدية
لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هي ممتزجة بالانوار الاحدية وليس كذلك وانما
فنيت في تلك الانوار افناء وجدانيا لا فناء وجوديا وان اراد بقوله نفسها اعني عند انفسها
فحسن الا ان العبارة انما تدل بمعونة باقي الكلام وانما وجهنا عبارته هذه فيما سبق على غير ما
يحتمله من الصحة لانه مجهول العلوم من مذهبه فحملناها على مذهبه الا على ما يحتمله وقوله
وانه كان حيث انيتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية ان اراد بالاندكاك الفناء المذكور
فهو غلط وكل من قال بالفناء من الصوفية فقد غلط لان الفناء الذي يحققونه كمال الوصول
للعبد هو ان يبقى من انيته ما يصلح به شعوره بما يكون به غير ناظر الى نفسه ويكون به ناظرا
الى ربه واما الذي يريدونه فهو محو الحقيقة عن نفسه فناء واغماء لا يحس بشيء لا بنفسه ولا
بغيره ولا بربه ولهذا حكم اكثر الفقهاء ببطلان وضوئه ولو كان ذلك وصولا لما انتقض
وضوئه وروى ابن حمزة رحمه الله انما انتقض الوضوء بالاغماء عنهم ع وذكر للصادق ع
ان اهل هذه الطريقة وان الرجل منهم ليصعق حتى يغشى فقال لهم ما بهذا امرنا واما الفناء
المحمود فهو ان يستغرق بربه الا انه كالذي في النار وكما قال الصادق ع في وصف الصادقين قال ع
ومثل الموصوف بما ذكرنا ان يكون كمثل النازع روحه اذ لم يبرح فماذا يصنع ع وما
ذكره بعضهم عبد الكريم الجيلاني في كتاب الانسان الكامل ان الوصول ليس هو الفناء
في الله وانما هو البقاء بالله وهو رد منه على القائلين بالفناء ولكنه لم يرد ما نريد من ان

الواصل هو من وجد انه لا غير وانما يريد ان الواجد والموجود والوجدان شي واحد ولهذا
يقولون هو واصحابه انا الله بلا انا وكذبوا وانا هم هم من سائر خلق الله الذين اصمهم
وكلامهم انكر الاصوات بل الواصل لم يحتجب بالوجدان الذاتي الا الله وقد جعلها بعد منتهى
كالناظر في المرآة ليرى وجهه فانه يرى الزجاجة بالعرض واذا نظر الى صفاء زجاجة المرآة
فانه ينظر وجهه بالعرض ولم يصل الى هذا من هؤلاء الصوفية واتباعهم الرعاع اتباع كل ناعق
مثل ما وصل رسول الله ليلة المعراج من مقام او ادنى ولا فني احد كفنائه وبقي من انيته
جهة عرضية بها سمع الخطاب ورد الجواب وقد اشار الصادق الى ما قلنا كما رواه في الكافي
فانه الى ان قال وكان كما قال الله قاب قوسين او ادنى قيل ما قاب قوسين او ادنى
قال ما بين سيتها الى راسها قال فكان بينهما حجاب يتلالا ويخفق ولا اعلمه الا وقد قال
زبرجد الحديث والمراد بالحجاب والله اعلم انيته وقوله يتلالا يخفق باضطراب يكاد
يفنى من سطوات الانوار ولم يقل ليس بينهما او فني اصلا بل قال باضطراب واما التشبيه
بانه كان الجبل الوسيع فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى فان جبل موسى لما تجلى له النور
تقطع فكان ثلثة ثلث هو الموجود في الهواء بين الارض والسماء وثلث منه ساخ في البحر
وثلث ساخ في الارض فهو يهوي الى الساعة كذلك الانية انه تجليها فذهب ثلثه
في هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في ارض الجسد وفي الجهات الثلث بقي منه ذرة هو
بقية الشعور الذي اشرنا اليه وكونهم اشقياء ان الواحد منهم فاتهم وكونهم
اضواء لانهم ميزون يعذرون منهم من فاضل انوارهم وكونهم اضواء عقلية ظاهر وقوله للنون
الاول يريد انهم انوار لحق تعالى اي لذاته كما هو المعروف من مذهبه وهو باطل لاستلزامه التشبيه

مثل الشمس والقمر والسراج وما اشبهها تعالى الله عن ذلك وقد ورد النهي عنه عنهم ع وانما المراد انهم
انوار لفعله اي آثار منيرة وقوله باقية ببقائه لا بابقائه هذا ايضا باطل لاستلزامها الاستغناء
بانفسها وان كانت بتبعية اذا كانت غير مجعولة بل هي من اللوازم الذاتية وانما هي جواهر خلقية
احدثها الله بفعله ولم تك قبل احداثه مذكورة بذكر ما وانما تبقى بابقائه وامداده كما يقول
العادلون بالله لاستلزامه استغناء غير الله عن الله ودعوى انهم ليسوا غير الله باطلة لما بينا
سابقا وقوله وليست هذه الرسالة مما يسع فيه بيان هذا المطلب الى آخره يشير به الى ان بيان
هذه الامور قد استقصينا فيه البحث في كتابنا الكبير والذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على
ما ذكر هنا في بيان كنه المفارقات المحضة وانما اطال في ذكر صفات افعالها مثل انهم
لا يغفلون عن ذكر الله مستغرقون في انوار جماله مستهترون بذكر آلائه وافضاله وامثال
هذه وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع تجد وقوله واما العقل فلم يثبت وجوده
صحيح في حقه وحقهم فانهم لو يثبت لهم عقول لما قالوا ما قالوا ولما انكروا واما اثبته الله و
صاحب الشريعة حيث الله يقول افلا يعقلون ويقول ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
اي عقل او القى السمع وهو شهيد وآيات الكتاب واحاديث الائمة الاطياب عليهم السلام مثل
ما في اول الكافي والبحار وغيرهما لا تكاد تحصى كلها صريحة في اثبات العقول لجميع المكلفين
وايضا كيف يثبت عقل الكل للانسان وانه عين نفسه نفس الكل وهما القلم واللوح ويعترف
بان الانسان الصغير انموذج من الكبير وكل ما في الكبير يوجد مثاله وصورته الجزئية في الصغير
ويستشهد على مطالب كثيرة بقول علي ع على قول كثير من العلماء اتحسب انك جرم صغير وفيك
انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر ولا يثبت لغيره عقلا

فينبغي ان يثبت لغيره وان لم يثبت لنفسه اما لغيره فالدليل الذي يعرف صحته واما هو
فلا عثر له على نفسه وايضا اذا كان ينفي الطفرة في الوجود ويقول ان النفوس من النفس الكلي
والارواح من الروح الكلي والنفس الكلي من الروح الكلي والروح الكلي من العقل الكلي فان كانت
النفوس الجزئية من العقول الجزئية فيثبت لنا عقول وان كانت من النفس الكلية لم تكن
عقولا كما لم تكن النفس الكلية عقلا بالطريق الاولى وان كانت من العقل الكلي ثبت الطفرة
في الوجود ولم ينتبها هو وقد دلت الروايات على ان الله سبحانه خلق الف الف عالم والف
الف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين وكل آدم فذريته من نوعه فالاول هو المشية
الكلية والاولاد المشيات الجزئية كل مشية متعلق بفرد من الخلق لا تتعلق بغيره والثاني
النور المحمدية وذريته انوار الانبياء مائة واربعة وعشرون الف نبي والثالث ارض
القابليات المسماة بالارض الجرز وبالبلد الميت وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه
نار وذرياته قابليات من هو دون محمد وآله كالانبياء ثم ويطلق الدواة مرة على الثاني
ومرة على الثالث والرابع عقل الكل وهو النور الابيض والقلم وذرياته العقول الجزئية لا
النفوس والخامس الروح الكلية وهو النور الاصفر وذريته الارواح الجزئية والسادس النفس
الكلية وهي نفس الكل واللوح المحفوظ وهو النور الاخضر وذريته النفوس والسابع طبيعة الكل
وهو النور الاحمر وذريته الطبايع الجزئية وهكذا الى آخر العوالم ما ترى في خلق الرحمان
من تفاوت وهذا من دليل الحكمة وهو الحجة القاطعة لاولي الالباب فانهم قال في علم
الفاعل المباشر للتحريك في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات
سواء كانت باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية كحركة

لحركة الحجر الى فوق او بغيرها كما في المسماة في الطبيعة فالحركة بمنزلة تشخص وصور الطبيعة او لو

الفاعل المباشر للتحريك ان اريد بالمباشرة الملاصقة اي ملاصقة الفاعل بالمفعول فلو قلنا

بان الطبيعة غير الحركة فقوله متجه وان قلنا ان الطبيعة هنا هي الحركة لان معنى ذلك ان طبيعة

المفعول الانفعال الذي هو قابليته هو الحركة اي صورته لقبول تاثير الفاعل وان اريد به المباشر

المؤثر للفعل الموثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب وهو الملك الخلاق باذن الله

كما هو ثابت في المذهب ودلت عليه الاخبار كما روي عن الصادق عليه السلام ما معناه ان النطفة اذا وقعت

في الرحم ارسل الله ملكين خلاقين يقتحمان بطن الامرءة من فيها فيقولان يا ربنا انخلقه ذكرا

ام انثى فيامرهم ثم يقولان شقيا ام سعيدا فيامرهم بما يريد والى نحو هذا اشار بقوله تعالى

عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يصح ان يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة

ولو على فرض كونها غير الحركة الا على رأي الدهرية وعلى رأي هذه الجماعة ان الفاعل هو المفعول

كما صرح به في اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل قال الملا محسن في الكلمات المكنونة

كما تقدم من قوله ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل

فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل

بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره

انتهى واما على مذهب اهل البيت ع فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة التي نسبوا اليها

الفاعلية ليست في الفاعل وانما في المفعول والمفعول لا يخلق نفسه الا على رأي هؤلاء الحلول

المنكوس الا ان اراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للايجاد فيصح نسبة الفاعلية الى

القابلية كما قال تعالى فيكون بعد قوله كن وقوله سواء كانت باستخدام النفس اياها كما في الحركة

الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية فقد قدمنا عليه ان الطبيعة غير النفس فيكون ذرات النفس في انفسها غير متحركة لان المتحرك هو طبيعتها الا هي وهي طبيعتها فينتقض عليه حدوث النفس لان ذراتها اذا ثبت ساكنة لذاتها فيكون الكون غير متعلق بها او لا تعلق بقادرها ونظمها وهو حركات في اوضاعها الا في ذراتها وهو قول بقدم الاجزاء التي لا تتجزأ وثبوتها وقد قدمنا ان القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع والحقيقة اصلا كما حققناه في الفوائد وفي شرحها وانما وجوده في العالم كله صوري اذ كان الفاعل مختارا والفعل احدثه الله بنفسه اي بنفس الفعل بالاختيار والمفعول عنه كلها اثار الفعل وتأكيداته كلها يجب ان تكون مختارة بموجب دليل الحكمة والقسر ليس له صدق والموجود مما يصدق عليه الاسم ظاهرا ما يرجع الى العسر والحرج والضيق التي جرت احكام الملة الحنيفية السهلة على نفيها لان الله سبحانه يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج واستخدام النفس لصفتها في التحريك موجب لتبدل الحركة بدل المتحرك اعني الطبيعة وهو صفة المستخدم وتجدد الصفة لا يستلزم تجدد الموصوف ما لم تكن متحدة به وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدد المقصود والتشبيه بحركة الحجر الى فوق لدافع قوي لقسر القاسر مبني على الامر المتعارف عند عوام الناس والا فالحجر في صعوده مختار الا ان اختياره ناقص فيتم بنقص الدافع لان الصعود ممكن في حقه الا ان النزول ارجح لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزل به الى حيث امر الله عز وجل الحكمة جعل الانسان وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك واذا دفعه دافع الى فوق اعان موء العضو الملك الموكل بعضو الدافع وجعل شهوة ميل الملك المنزل للحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع الى ان ينتهي ميله الى الصعود وهو مقدار ما امر الله عز وجل به فاذا انتهى ميله وارتفع نزل الملك الموكل

بان الحجر الى اسفل فامكان الصعود من الحجر من نوع امكان الترفع منه وانما تنجح النزول لحكمة عمل
الانسان وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السر الاعظم والطلسم المبهم مما نبهوا عليه ائمة الهدى
وعرفوا اولوا الافئدة وما اكثر من ينكره لقصور عقله عن نيله وقوله كما في المسماة في الطبيعة يعني
غير الحركة الارادية والقسرية الطبيعية وقد سمعت الكلام في ان كل حركة ارادية بمعنى ان شاء
فعل التحرك وان شاء ترك الا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم في الشدة والضعف
كل شيء ارادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود لاجل هذا انكر اكثر الافهام الاختيار والارادة
فيما سوى الحيوان لانهم يطلبون من اختيار الجمادات وارادتها مثل اختيار الانسان المكلف و
ارادته ولم ينظروا ان في كل شيء بحسبه فلذا فاتهم اكثر الاسرار والحقائق وقوله فالحركة بمنزلة تشخص
وجود الطبيعة هنا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح قال ـــــ والذي استشكله
بهمنيار موافقا لاستاذه في الشفا انه من انه كيف تحالفت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف
مقتضاها ولرعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما يحل اشكاله بان الطبيعة
المسخرة للنفس طوعا التي هي قوة من قواها تستخدمها وتفعل بتوسطها افاعيل البدن غير
الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد بل مرتبة من مقامات النفس والتي تبقى في
البدن بعد انقطاع علاقة النفس غيرها ذكرنا وانما يقع الاعياء والرعشة والمرض والفساد و
غير ذلك بسبب تعصي الثانية عن النفس دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احدها
منبعثة عن ذاتها والثانية لعنصر البدن تستخدم احدهما طوعا والثانية كرها اقول ـــــ
انما ذكر اشكال بهمنيار لانه لما نسب الحركة الى الطبيعة وذكر الاشكال وجوابه كيف تكون الطبيعة
محركة للاعضاء ومقتضى الاعضاء وسائر الاجسام السكون فحركتها مقتضاها السكون ولا تقع

ولا تقع رعشة وهي الحركة المركبة من حركة غير مستقرة تامة ومن سكون غير مستقر تام لان الذي ينبغي
ان يحدث من مقتضى الطبيعة وهو الحركة ومقتضى النفس وهو بحسبها السكون للاعضاء طلبا
للراحة لان النفس مع تحريك الاعضاء كحال الماشي والعامل يحتاج الى التبديل من الم مرضه
عند التحليل ويحصل لها تعب بخلاف حالها في النوم والسكون رعشة اي تحدث رعشة
عند تجاذب مقتضى الطبيعة ومقتضى النفس وتضادهما فقال ثم في حل الاشكال ان
الطبيعة المسخرة للنفس طوعا بمعنى الباعثة لها على تحريك الاعضاء لا على نحو القسر لانها
اما طبيعتها او طبيعة الشيء قوة من قواه فهي قوة من قوى النفس وقوة الشيء لا تقسره لانها
عبارة عن ميله او عن باعثه الى الميل وهو بحسبه الميل فهو باختياره فهي تستخدم النفس وتفعل
الطبيعة بتوسط النفس او بالعكس على اختلاف المقامات والمراتب تفعل افاعيل البدن
هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وطبائعه سارية في اعضائه فان تلك غيرها ما بعد.
وان كانت الثانية مركبا للاولى دون جعلها الاولى مرتبة من مقامات النفس واول
تنزلاتها واما التي في الجسم اي البدن وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس اول
منزلتها عند انها طبيعة باقية تامة واختيارها ضعيف لا يحس في مقام اختيار الحيوان
والاولى صوانية حسية فلكية شأنها الحركة والنفس شأنها الحركة فلا تكون بينهما في التحريك
وبين النفس تجاذب وتمانع فلا تقع بمقتضاهما رعشة لعدم التنافي وانما يقع التنافي
بين النفس في مقتضاها وبين الثانية ومقتضاها فيقع الاعياء في الاعضاء عند مقتضى ومن
الدافع للماسك وبالعكس والرعشة لاجتماع الحركة والسكون وتداخل اجزائهما والمرض
لمصادمة الدافعة للجاذبة والماسكة للهاضمة وبالعكس بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس

لان النفس انما استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء وعارضها الماسكة او الماسكة لحفظ
المزاج وثباته وعارضها الجاذبة او الدافعة او الهاضمة لاصلاح الكيموس او الكيلوس و
عارضها الجاذبة او الماسكة حدث المرض والفساد فالنفس طبيعتان مقهورتان تحت سلطنتها
احديهما طبيعة ذاتية شانها كشان النفس منبعثة عنها لانهما معاً فلكيتان متحركتان بالذات
وثانيتهما العنصرية التي بها نباتية نامية منبعثة من الهاضمة تنسب الى النفس لكونها من القوى الحاملة
لها فهي بيت من بيوت النفس فالنفس تستخدم الاولى طوعاً من الاولى واحياناً انما اختارت
النفس لها صفتها الموافقة لها في المقتضى وتستخدم الثانية كرهاً على الظاهر لكون شأنها
السكون وهو غير شان النفس واما على الباطن فتستخدمها طوعاً الا انها لكثافة ذاتها
وضعف قوتها تكون بطيئة تثقل على النفس لسرعة حركة النفس فلذا قيل مكروهة وهي
مطيعة لكنها انبعثت من السابقين قد ـــــ تفريع فعلى هذا ظهر صحة كلام الفيلسوف
الاول ان حركة الفلك طبيعية وان نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف
السر ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص متفاوت
في الصفات الثلاث وليست للفلك نفس مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة
عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك متصلة بنفسه
الخيالية كاتصال الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية
دائرتان انهما كائنان لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله تعالى ما عندكم
ينفد وما عند الله باق اقول ـــــ مراد الفيلسوف يوهم ظاهره موافقة كلام المصنف
من ان الطبيعة هي المحركة لذي الطبيعة وهي التي تنشأ منها حركة ذي الطبيعة لا ان الحركة هي

هو نفس طبيعته كما حققناه بدلائل الحكمة وذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك طبيعية
منسوبة الى طبيعة الفلك غير ناشية عنها وقولنا ان نفسه اى الفلك منطبعة فيكون لنفسه
طبيعة وللطبيعة حركة وهذا موافق لراى المص والذى اراه ان كلام الفيلسوف كما يحتمل
كلام المص يحتمل ان اراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول وذلك لان الفلك حركته هى حركة
نفسه ونفسه حيوانية حسية والحيوان طبيعته هى الحركة ولهذا كان يصح الباء اشعارا
بان وضعه لذى الحركة كما قيل فى الطيران والغليان والنزوان فالحركة ليست صفة للطبيعة
وانما هى صفة لذى الحركة والمتحرك الذى طبعه الحركة كالنفوس والارواح يقال له المتحرك بطبيعته
يعنى شانه التحرك والذى طبعه الحركة لا يراد منه ان فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هى
طبعه ونفسه منطبعة اى نفسه طبيعية يعنى ليست ناطقة قدسية وانما خلق الفلك بطبعه
متحركا ولذا قال المص وليست للفلك نفس مجردة يعنى الناطقة وعند المص والذى يظهر لنا
بالبرهان الكاشف النير الذى مثل سائر ما ذكرنا فيما يلقيه فنقول ان اراد ان جرم الفلك
نفسه هو طبيعته ونفسه فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدد لا فى الخارج ولا فى نفس
الامر وان كانت متعددة فى الذهن لتعدد المفهوم كما هو ظاهر كلامه ان ذات الفلك وطبيعته
ونفسه الحيوانية شئ واحد بالوجود فيكون قوله والتشخص متفاوت فى النشآت الثلث
ان جرم الفلك فى نشأة النفوس تتشخص بنسبتها فى اللطافة وفى هذه النشأة تتشخص بتشخص
الاجرام وفى النشأة الاخرى يتشخص بتشخص الاجرام اللطيفة التى هى بمنزلة اجسام الاخرة
والا فليس الا شئ واحد يتطور فى كل نشأة تطورا فهو باطل لما ذكرنا سابقا من ان صنع
الحكيم تع فى كل شئ على نمط متشابه وهو سر قوله تع ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تعا

في كل شيء على نمط متشابه وهو سر قوله تع ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تع ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت وقول الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا
ونحن نجد انفسنا غير اجسادنا وغير طبائعنا ونجد لب اللوز دهنه غير ثفله ونجد الاشجار نفوسها
النامية غير جثثها واذا يبس الخشب ذهبت نفسه وبقي الخشب كالميت من النبات والحيوانات
ولم نجد شيئا في العالم الا وله نفس قائم بها وجرم تقومت به نفسه فلو صح اتحاد الفلك ووحدته
لوجب له مثل سبحان من لا مثل له قال الرضا ع ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من
الدلالة عليه واثبات وجوده وان اراد ان الثلثة جوهر الفلك وطبيعته ونفسه كلها من نوع
واحد او من جنس واحد فنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس بينها شيء مما في الفرس ومما في النخلة
ومما في الانسان وهو بعكس ذلك في نوع الافلاك كما انها في الانسان من نوع واحد من نوع الشجر ولا
من نوع الحيوان وهكذا ههنا في الظاهر صحيح لكون الفلك يختص بهذا التخريج بل كل الاشياء فلذا
فلا فائدة في خصوص ذكره وايضا لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثاني بقوله والشخص
متفاوت في النشات الثلث لانه يستبق الاعلى الاول وقوله بل النفس حيوانية حسانية
اي مدركة للحيوان كالحيوانات العجم وكلامه هنا يدل ان نفسا لانسانية اتحادها فلذلك قوله له
نفس هي طبيعة وجرم ملكية اي مشابهة لصورة عقلية اي لنفس الانسان فانها عنده صورة لعقل
كانت متشبهة بباقي صفاتها الا انها عرض لنفس الانسان فانها عنده صورة لعقل كانت متشبهة بباقي
صفاتها الا انها عرض لنفس الانسان فانها الهواء متشبهة بالفي تحريكها وفي ادراكها للصور متصلة
بها كاتصال الشعاع بالنور انها مركب لنفس الانسان واعلم ان العارفين اتفقوا على ان العالم
الصغير اعني الانسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما في الكبير ففي الكبير عرش وكرسي وسبع سموات ففيه

ان يكون في الصغير كذلك فقابلوا بينهما فالعرش في الصغير هو قلبه والكرسي فيه نفسه والعقل
فيه اي عقله فلك زحل والعلم فيه فلك المشتري والوهم فيه فلك المريخ والخيال فيه فلك الشمس
والفكر فيه فلك عطارد والحيوة فيه فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة
من الانسان وما في الانسان مثل ما في الافلاك لانها كلية بالنسبة الى الانسان وكما ان
الانسان خلق من عشر قبضات من اشعة الافلاك التسعة والقبضة العاشرة من العناصر
فالاصل هو الافلاك وما في الانسان فرع من اشعتها وذلك لان الصانع امر كلمته فقبض
من كل فلك من الافلاك التسعة قبضة كما ذكر والقبضة العاشرة من العناصر ان دونها فيه
جسد لكن اعلم ان كل قبضة من الافلاك يا اخي كلمة من نفس الفلك للروح ومن جرمه
للجسد مثلا قبض من فلك المحدد القلب ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه فيكون مخ الدماغ
من جرم فلك زحل والعقل المتعلق به كاشراق نور الشمس على الجدار من نفس زحل وهكذا
الجميع مثال القبض للنفوس من نفوس الافلاك مثل ما اذا وضعنا المراة في نور الشمس فانه
ينعكس عن المراة نور من دون ان ينقص النور الذي في الجدار والارض واما قبض
الاجسام فحيث دارت الافلاك والقت اشعتها بواسطة الملائكة الحاملة لها
مصحوبة لاجرام صافية اثارتها وانعقد بعض اجزاء تربتها وترابية من الهباء المنبث في
الهواء الذي يلي الارض وذلك جزء ترابي فانحلت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول
واشعة الكواكب فوقعا ماء على الارض فاختلط بنبات الارض بان انحل منه جزء ان في
جزء من الارض فكان منها النبات فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منها الجسد
ذلك تقدير العزيز العليم والحاصل ان جرم الفلك كجسد الانسان فكان الحيوانات منه كما اشرنا

المير فعوله حيوانية خيالية صحيح حالكية لصورة عقلية ليس بصحيح وانما تحكى لصورة نفسانية متشبهة
بها لانها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان النور هو الشعاع الا ان
يبدؤ به كاتصال شعاع الشعاع به او كان لشعاع في جسم والشعاع منه ومن الشعاع الواقع
عليه كالقمر والنور وان كان قد يستعمل في المنير وقد يغلب في اطلاقه لكون المنير لما كان لا ه
يلتفت الى هذا نبهت عليه على نحو الرد لان الخطب في هذا سهل وقوله كان طبيعة الفلك متصلة
بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشخص فيما تقدم من الكلام فان طبيعة الشيء عنده ليست
مجعولة لانه من اللوازم التي توجد بتبعية ملزوماتها وقد بينا ان هذه الامور كلها انما في
فيها باسمعوا الصور علم بل كلها مجعولة موجودة بايجاد غير ايجاده ملزوماتها وان كانت بانها ترى
بما يكون معوجها من تمام في المنير اللوازم فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المفارق عندهم
كاتصال النور بالمنير وفي الحقيقة هي طبيعتان الاولى هي نزول ذي الطبيعة وكثرة مثاله التي
اذا كان عندك دواء مركب من حار وبارد فانه يفعل بكل من الطبيعتين فاذا اتحد صلى تاما
حتى كانا مما واحدا بانه لا باين غيرهما فقد كان دوا واحد بطبيعة واحدة يفعل فعلا
واحدا وبهذا النحو متحد الاجزاء المختلفة الجسمانية وتكون طبيعة واحدة وتكون نفوس الاجزاء
المختلفة المجردة في غيب تلك الطبيعة الواحدة اذ لا يمكن ظهورها مع تضادها في محل واحد
فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المختلفة واخرجها بالتربية حتى تمايزت ظهرت كل نفس في محلها
وهذه طبيعة ذاتية اي ذات الشيء والثانية طبيعة فعلية وهي انبعاثها الى الافاضة على الاثار
المفعولات فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور وهي في اتصالها بنفس الشخص
كاتصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء وكاتصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فانه

اشتياقها للاستفاضة من المؤثر فهذه هي مطلوبية المؤثر لوجودها واما الثانية فمن الى الحدوث
اذا قطع عن وضعها الذي الطبيعة والافلاك والاولى المطلوبية هو مهيته وهي قابلية وهي انفعال
ومن بين بالمهية هنا بالمعنى الاول لا كما قصدنا في ذكر المهية والوجود لا بالمعنى الثاني وهي في الشيء
كالظلمة في بعد السراج فان نور السراج كلما اقرب من السراج كان اقوى نورا واضعف ظلمة وكلما بعد
قويت الظلمة من ضعف النور كذلك حكم الشيء وطبيعته اذا نسب الى صفته وغايته لكن لطبيعة الافلاك
وصفة الحيوانية بقوتها العقلية دائرتان ها لكنا انا في هذا الكلام اذا اريد بالهلاك فيه
والدثور عودها الى ما بعث منه وامتزاجها به كامتزاج قطرة الماء بماء النهر اذا وقعت فيه فهو صحيح
وان اريد بالدثور والهلاك الفناء فليس بصحيح اذ ما دخل في ملك الله سبحانه لا يخرج منه وانما انشدت
الدثور والفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة للاشعار بان النفس الناطقة عنده دائرة ولكنها
مع انه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلك من الدثور والهلاك فان لم يرد ذلك كان انشد الكلام
لا حاجة فيه واما فوق الفلك العقلية ففي فلك المشتري والخيالية في فلك الزهرة والفكرية في عطارد
والوهمية في المريخ والمتعلقة في زحل والحيوة في فلك القمر والوجود الثاني من الشمس كذا قاله بعض
العارفين وان الكتب هذا في الكتب حيث قرئ قبلي استنادا الى اعتبارات منها قطعية ومنها ظنية مما خصه
للعلم المستند ما اشير اليه الاخبار والايات ثم قد ذكرنا نحن فيما تقدم ان الاشياء كلها من الذوات
والصفات المادية والمجردات من عالم الغيب من كل ما سوى الله سبحانه ازلا في عندنا بين الفناءات
المحضة وبين الجمادات كلها بنسبة واحدة في الافتقار الى الله سبحانه وفي احتياجها في وجودها و
بقائها الى المدد فكلها مشتركة في التجدد والسيلان وان اختلفت في سرعة التجدد والسيلان
وبطئه وطول البقاء وقصره وقوله وكلها باقية عند الله ثابتة في علمه معناه ظاهر وليس مخصصا

بالفلك بل هو شامل لكل شيء قال ـــــ توضيح الكالي اذا علمت ان لكل فلك محركا مزاولا
ومحركا مفارقا هو الغاية في الحركة وان مباشر التحريك السماوي متجدد الهوية متبدل الذات
ظهر لك ان الدنيا دار فناء وزوال وانتقال والاخرة دار قرار وان هذه الدار وما فيها
منتقلة الى الدار الاخرة وان السموات مطويات والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة
وانوارها مطموسة فاذا قامت القيمة كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك عن
الدوران والكواكب عن السير وذلك الحالة كائنة لا ريب فيه ولكن علم الساعة عند الله
اوثق ـــــ قوله توضيح الكالي اي توضيح به مكمل البيان اذا علمت ان لكل فلك محركا
مزاولا وهو المباشر يعني به الطبيعة وهي عنده غير الفلك اي غير مادته وصورته مع انه
حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان فيه متكلفا من غير معنى
يعني انه نظر في ذلك بفهمه والفهم لا يدرك الغائب ولا الحاضر الا بوجهه فان كان
غائبا كان مرسلا مع الكتاب والسنة مع معرفة ما ضرب اليه من الامثال وهي اياته في
الافاق وفي الانفس وان كان شاهدا كان مرسلا مع ذلك كله ما اي بصره في
بعض ما سمع وما ادركه بشيء من حواسه ولما كان المص انما يدرك بما تكلفه فهمه خالف مقتضى
فطرته فهم المكلف فكان بمقتضى فطرته ناطقا بالمعرفة المراد هو المباشر وهو عنده
هو الطبيعة وعندنا المراد هو الملك والطبيعة الة الملك والمحرك المفارق هو
العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالعقل او العقل بالاسم البديع وقوله هو الغاية
في الحركة يعني انه المطلوب بالحركة الناشئة من الطبيعة عنده وعنده ايضا انه غاية في الغايات
هو الذات الواجب الذي ينتهي اليه كل طالب وهو منتهى المطالب عز وجل الذي الجلالة

عنه كلما تنتهي الى الوجوب الحق تعو ونحن قد بينا ان هذا القول يلزم منه حدوث الواجب او وجوب الحادث على زعمهم واما عندنا فلا يلزم على هذا الا حدوث الواجب ع فالغاية عندنا امر الله وهو يطلق على شيئين احدهما فعل الله ع اعني مشيته وارادته وابداعه والاشياء تنتهي اليه في العلة الفاعلية في قائمه قيام صدور ونسميه امر الله الفعلي وثانيهما نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية والاشياء تنتهي اليه في العلة المادية لان جميع مواد الاشياء من شعاع ذلك النور لان الانبياء من شعاعه والمؤمنون من شعاع شعاعهم وهكذا الى التراب الطيب والماء العذب والكافرون من عكس شعاعه وشيعتهم من عكس ظلمتهم وهكذا الى الارض السبخة والماء الاجاج وفي العلة الصورية لان صور جميع الاشياء من هيئات هياكلهم لكل المؤمنين الى الارض العذبة والماء العذب وللكافرين من خلاف تلك الهيئات الى الارض السبخة والماء الاجاج والاشياء كلها قائمة بها قياما كقيام تحقق وفي العلة الغائية لان ذلك النور لاجله خلق مع ما ظهر قال تع لولاك لما خلقت الافلاك والعلة الفاعلية لا تتحقق الا بذلك النور فيصاغ منهما المثال الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل ومن اثره اعني القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربع وكلها هي الحقيقة المحمدية ونسميه امر الله المفعولي قال الصم في الدعا كل شئ سواك قام بامرك واما العقل فهو ينتهي اليها ايضا والى هذا الاشارة بقول الحسن العسكري عه كما في الدرة الفاخرة قال عه وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة والباكورة اول الثمرة والصاقورة هنا العرش يعني روح القدس اعني عقل الكل في الجنان التي سقفها عرش الله الرحمن وهي التي غرسوها بايديهم

او لمن ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهي الى ذلك النور والذي تنتهي المخلوقات كلها اليه كما سمعت

جميع العلل الاربع ولا يصح ان يكون عقل الكل غاية للاشياء الا غاية اضافية لانه

مسبوق بالخلق الاول والعقل غصن من تلك الشجرة كما روي عنهم ع اول ان القلم اول

غصن اخذ من شجرة الخلد فقلنا بالمعنى فالقلم هو عقل الكل وشجرة الخلد هو ذلك

النور الكلي الاكبر الاعز الاجل الاعظم ولا يصح ان تكون ذات الحق تع غاية للمخلوق

وهو قول امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله الطريق مسدود

والطلب مردود ومراد المص عن مراد الاسترسل ان المحرك المباشر للافلاك وهو

الطبيعة متجددة الهوية سيال الذات فهو وما حركه حادث واما المحرك المفارق

فهو الغاية والغاية لا يكون متجددة والا لكان لها غاية ويلزم التسلسل ونحن نزيد

ان المنتهى والمنتهي اليه حادث ولا يلزم التسلسل لانها تنتهي الى الفعل المحدث اعني

المشية والمشية جعل نهايتها اليه نفسها واقامها بنفسها وقد نبهم على ذلك العاقلين

فقال خلق الله المشية بنفسها وخلق الخلق بالمشية فلم تجعل الخلق منتهيا الى المشية

والمشية منتهية اليه نفسها لانها ظاهرا هي الحركة الايجادية والحركة الايجادية لا تحتاج

في ايجادها الا الى حركة ايجادية وهي بنفسها حركة ايجادها فلا تحتاج الى زيادة من

نفسها لخلقها تع بنفسها وانت في جميع حركاتك لا تحدثها الا بنفسها ولكنك ما تفطنت

في ذلك حتى ان الفقهاء اجمعوا على ان المصلي يحدث الصلوة بالنية ويحدث النية

بنفسها والا لزم التسلسل فانتهت المخلوقات الى الفعل والفعل اليه نفسه وانقطعت

سلسلة التسلسل فافهم وقوله اذا علمت ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء لانها دار تكليف

لا دار بقاء فلما انزل تعالى الخلق الى هذه الدار الزمهم بنيتهم الاعراض والاعراض والدواعي اذ لم
يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا وامتحنهم للاختبار فلحقهم من تلك الاعراض جميع الافات
والامراض ومن تلك الاعراض الغنى والفقر ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار ومعصية السلطان
القهار وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقصرت اعمارهم وطالت امالهم واخبر ولقاء عما لهم وامامهم
ليعلموا انها دار زوال وانتقال وضرب لهم الامثال وبين لهم ان الاخرة هي دار القرار ومن نظر
الى تغير الاشياء في وقت وثباتها في وقت عرف ان الدنيا دار فناء حيث وصل التغير في
الاشياء بالامور الغريبة منها وان الاخرة دار بقاء حيث وصل الثبات للاشياء اذا تخلصت
من الامور الغريبة فان فسادها من الغرائب فاما انه سبحانه في هذه الدار وامرهم فيما خلقهم منه
ليتخلصوا من العوارض الغريبة التي هي علة الفساد في الاجساد وقوله وان هذه الدار وما فيها
منتقلة الى الدار الاخرة لان هذه الدار طريق لاهل الاخرة ليامن وامنا متاعا لسفرهم
الى دار قرارهم ولم يخلقوا من الدنيا وانما هو وابطلها الاجل المتاع فكل ما فيها من خير وشر منتقل
الى الاخرة فهذه الابدان هي بعينها ابدان الاخرة كاف له وانما ينقلون من دار الى دار وكذلك
جنة الدنيا هي بعينها جنة الاخرة ونار الدنيا بعينها نار الاخرة كما قال الله تعالى في جنة الدنيا
جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتيا لا يسمعون فيها لغوا الا
سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فهذه في الدنيا ثم قال في هذه بعينها تلك الجنة التي
نورث من عبادنا من كان تقيا يعني في الاخرة لان الغداة فيها بكرة وعشي في الدنيا هي التي نورث
من عبادنا في الاخرة وقال في نار الدنيا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
فالغدو والعشي في الدنيا وهم يعرضون عليها في الدنيا غدوا وعشيا ويعرضون عليها يوم

تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد في الدارين دار الدنيا ودار الآخرة وقال صلعم

الدنيا مزرعة الآخرة يعني الزرع في الدنيا والحصاد في الآخرة فإنه من يزرع خيرا يحصد

غبطة ومن يزرع شرا يحصد ندامة وقوله وان السموات مطويات الخ اي يعرف بتجدد

الاشياء وتبدلها ان السموات مطويات كطي السجل اي الدفتر او كما يطوى كاتب النبي ع م

الكتب او اسمه السجل والمراد من طيها ومن تبدلها الكشط ظاهرها والا فهذه السموات

في الدنيا بعينها هي سموات الآخرة كما ان جسدك في الدنيا هو جسد الآخرة وانما تصفى كما

كما يصفى جسدك والدليل عندك فانت الدليل لك على كل شيء وفي انفسكم افلا تبصرون

سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والكواكب ساقطة قال تعالى

واذا الشمس كورت والكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق في سلسل ومنها مركب

كالفص في الخاتم كما قال الحكيم والمراد بالمعلق بسلسل ما كان لدوائر تدويره مركوز في ثخن

الفلك فانه معلق بالنسبة الى مقعر الفلك ومحدبه لانه في قلب التدوير معلق بين سطحي

الفلك والمركب كالفص في الخاتم ما كان سطوحه مماسا لسطحي الفلك فاذا نفخ اسرافيل

نفخة الصعق بطلت الحركات وانتثرت اشعتها التي هي صورها فاذا كان يوم القيمة كانت

السموات ارضين الجنان والذي يظهر لي ان اجرام الكواكب تبقى في مراكزها التي في ارضين الجنان

اعني السموات كالجبال في ارض الدنيا وانوار الكواكب مطموسة لرجوع انوارها الى الشمس ونور

الشمس الى الكرسي ووقف الفلك اي الافلاك لان المراد بالمفرد الجنس عن المد واذ نفخ النا

اي عن الدوران لفناء نفسه بنفخة اسرافيل نفخة الصعق ووقف الكواكب عن الفساد

بفتح التاء اي عن السير لفناء نفوس افلاكها ونفوسها التي تسبح بها في افلاكها اما نفوس دراريها

او نفوسها هي اذ كل شيء وذلك الفني لا محالة كائن اما فناء الجسمانيات فهو مقطوع به بالوجدان
واما فناء العالم العلوي عالم الافلاك ونفوسها فقد ذكر المصنف دليله من التجدد والسيلان واما
قيام القيامة والساعة فعندهم ان دليله نص الكتاب المجمع على تاويله والسنة عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف
فيها واما الدليل العقلي فلم يقم لهم دليل عقلي على قيام الساعة الكبرى من حيث قيامه على حشر
الارواح للجزاء على الاعمال واما على نفس قيام الساعة وعلى حشر الاجسام فلم يقم لهم دليل عقلي
على هذا وانما يثبتونه من جهة الدليل النقلي من الكتاب والسنة واقول اما الكتاب والسنة فحجة فانه
ليس فوق الكتاب والسنة حجة ولا اوضح منهما بيانا منهما واما من جهة دليل العقل فموقوف على ذكر
مطالب يطول بذكرها الكلام ولكن اذكر دليلا من ذلك ينتفع به اولوا الابصار والافهام وهو انه
كانوا مع كثرة نوعهم ما عثروا عليه ولم يصل عقولهم اليه فنقول ان مبدأ الاشياء اعلى من كل شيء فمنهم
ثم منه ليصلوا بمعرفته وطاعته الى اعلى درجات ما يمكن لكل واحد منهم ولا يكون ذلك الا بقبولهم
باختيارهم فخلقهم على الاختيار وكلفهم بما يوجب القيام به وصولهم الى اعلى الدرجات ولا يمكن
التكليف بالاختيار الا بانزالهم الى هذه الدار التي هي دار البلاء والاختبار فخلقهم ثم كلفهم ثم انزلهم
اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسرهم له فلما قضوا ما يسروا له مما خلقوا له من الاعمال نقلهم منها
الى ما هم صائرون اليه من اعمالهم التي هي مطاياهم فرجعوا الى ما بدؤا منه صاعدين او نازلين فلابد
ان يمروا بما يحاذي نزولهم في كل رتبة فما حاذى الاول يكون اخيرا وما حاذى الاخير يكون اولا كما هو
شان العود في كل شيء فاول مقام للتكليف في نزولهم مقام الخطاب بالست بربكم وهم نفوس
كالذر يدبون او يدرجون وهو يوم الجمع الاول في البدء وهو يوم حقت الكلمة وعض
الانامل من الغيظ ويحاذيه في صعودهم يوم القيمة فالاول يوم القيمة الاولى مقداره خمسون

الف سنة فتلك يوم النزول ويوم الدخول في قيود التكليف والثاني يوم القيمة الثاني مقداره
خمسون الف سنة وهو يوم الصعود يوم الخروج من قيود التكليف وثاني مقام كونهم في الطين
وامتزاجهم في النور الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى مقداره اربعمائة سنة فكانوا في تنزلهم طينا
مصلصلا للحس والمحسوس لاجل عركهم باعراض الدنيا التي هي دار التكليف وبجاذبير في صقع
مقام ما بين النفختين مقداره اربعمائة سنة فكانوا ترابا بما سقتها هامدا فالاول لاجل عركهم
بالاعراض والاغراض ودواعي الامراض للابتلاء في التكليف واتيانا بالفناء والانتقال و
الثاني لاجل تخليصهم من الغرائب والاعراض وصالحتهم من دار الفناء والزوال الابدانا
بالبقاء وعدم الارتحال فكانوا ترابا هامدا للحس والمحسوس فاقتضت الحكمة ان يكون هيكل
الدخول كهيئة الخروج وحيث كانت الاجسام والاجساد اشياء واضرابها العالم بما خلق في
تولد الحق وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد هبطت النفوس نالت
كما بدأكم وهي في اجسامها وتسئل عن مواخاة تولها بلى في قبورها وهي في اجسامها وفي محافاة
يوم السؤال في البدء يوم الحشر فتعاد للجزاء وهي في اجسامها فهي في كل مقام هي هي بلا زيادة فيها
ولا نقصان وانما كانت في البدء ذائبة لاجل تمكينها من العرك في الكسر والصوغ في الوجود الشرعي فلما
انتهى ذلك جمدت لاهل الثبات فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبة وانما هذا
ما هو مشاهد عيانا في مرآة الحكماء الذين عملوا الاكسير على الطريق فانهم يحلون المادة مرة بعد اخرى
ويعقدونها ويحلونها ويعقدونها ثم يخرجون الذكر بعد تطهيره وتسليطه بسواد الاعراض
بالانثى ثم يفصلونه الى العناصر الاربعة ثم يحلونه ويعقدونه ثلاثا ثم يحلونه ويعقدونه ستا
على تفصيل عندهم وقد تم وهو جسد صاف لونه لون الذهب واشد وكذا النقل ولكنه شفاف

كالبلور وهو كالماء في حكم الذوبان والانتشار والغوص وفعله روحاني وهو جسم وهو آية

اجسام الآخرة فانها ادركت ما ادركه النفوس وذلك لاعتيادها على الكسر والصوغ والحل والعقد

فقد حلت في العقل وعقدت في النفس وحلت في الطبيعة وعقدت في المثال وحلت في السحاب

والماء والتراب والنبات والنطفة حلت فيها وعقدت في العلقة وحلت فيها وعقدت في

المضغة وحلت فيها وعقدت في العظام وحلت حين كسيت لحما وعقدت في الدنيا وحلت

في القبر وعقدت في الرجعة وحلت بين النفختين وعقدت في القيمة فكانت الاجسام كالنفوس

في ادراك الغيب وكانت النفوس كالاجسام في ادراك الشهادة فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر

النفوس فافهم وايضا الارواح والاجساد كلها من شيء واحد وهو الوجود الا ان الوجود لما

كان كله شعورا او احساسا او عقلا او ادراكا واحساسا وحيث كان ما صلح منه كله مثل كلي

نسبته بما كان اقرب الى المبدء كانت الصفات المذكورة فيها اقوى وما كان ابعد كانت فيه اضعف

فهي في الارواح اقوى منها في الاجسام وفي الاجسام اقوى منها في الاجساد وهذه الصفات تحكم

شيء حتى في الجمادات فالدليل الدال على اعادة الارواح دال على اعادة الاجسام والاجساد

لانها تحس وتنعم وتتلذذ وتتألم كالارواح الا ان ذلك ضعيف ولكنها مكلفة كالارواح

والنظر الى الكتاب والسنة فانهما ناطقان وليس هنا مكان لهذا الكلام وانما ذكرته استطرادا

لينتفع به من كان طالبا كالكنز انعل في الاشياء المجهولة فاني اشبه عليها انلو بها وان

لم يكن المقام يقتضيها او قوله ولكن علم الساعة عند الله يوم يريد ان ذلك من الاشياء الخمسة

التي تفرد الله سبحانه بعلمها ولكن الكلام في ذلك كثير وان الساعة ما المراد بها فقيل المراد بها

القيمة الكبرى وقيل المراد بها قيام القائم ع وقيل المراد بها حضور الموت الارادي كما قال

الحكيم مث بالارادة نحي بالطبيعة واختلاف الاقوال من اهل التفسير والاخبار حتى انهم ربما
ذكروا وجوها لتنا في للاية كلها وقال بعضهم ما قال الله سبحانه وما ادريك فقد اخبر
به وما قال وما يدريك فانه لم يخبر به والساعة قال فيها وما يدريك وقيام الساعة
وان كان من المعلوم الآن المجهول وقت القيام فان سبحانه البداء في التقديم والتاخير
فيه واهل البيت ع يعلمون قيام الساعة في نفسه واما التقديم والتاخير فان الله سبحانه تعالى
فان اخبرهم بالوقت المعلوم والا فهو المبهم المجهول وكلام علي ع لميثم التمار ان الله تعالى
عز وجل يقدم ويؤخر لم يطلع عليها احد من خلقه وتلا الاية وقال لولا اية في كتاب الله
وهو قوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة يدل على ان
الجهل بها وبامثالها من جهة البداء الذي ما لم يكن منه عز وجل البداء فيه فقد ذهب
ذهب كثير منهم الى ان الزمان عبارة عن حركة الفلك ولو كان حقا لما وجد زمان بين
النفختين لاجماع المسلمين على بطلان جميع الحركات اربعمائة سنة ليس في الارض ولا في السموات
ولا بينهن ولا فوقهن ولا تحتهن متحرك ولا ذو روح موجود الا وجه الله الباقي بعد فنا
كل شيء والانه مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية اعني طبيعة الكل ومع هذا فان الارض
والارضين والجبال باقية والزمان لا يفارق الاجسام ولانفارقه عملا فلا تجهل زمان لا
جسم فيه ولا جسم لا زمان له الا الاجسام الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية فالمدة الزمانية
وهي النفوس والطبيعة الكلية وجوهر الهباء اي الحصص الجنسية قبل تعلق الصور الفصلية
بها والزمان هو المدة بفهم اسم جمع مدة وهو مقدار مكث الجسم في مكان واما الحركات
فهي الات تقسيم كما اذا انبا سائر سريع ومتوسط وبطيء عن اول مسافة معينة دفعة

كما ذكروه فالزمان هو المكث الوقتي خلقه الله سبحانه مع المكان والجسم دفعة

في الظهور الوجودي وإن تقدم عليها بالذات إلا أنه لا يظهر

إلا في مكان ووقت والحمد لله رب العالمين تم الجزء الأول

في المبدأ من شرح العرشية ويتلوه الجزء الثاني في

المعاد بقلم مؤلفه أحمد بن زين الدين

الأحسائي في ليلة ٢ من ذي الحجة

سنة ١٢٣٤

كتبت للحضرة الرفيع والعالم المنيع الفاضل الباذل الباذل اللوذعي الألمعي اللمعي

صاحب المفاخر والنسب الطاهر والحسب الباهر المؤيد بتأييد الرباني الموفق بتوفيق السبحاني وإن قميصا

خيط من نسيج تسعة وعشرين [illegible] معاليه قاصراً عن الخطاب المستطاب ميرزا محمد [illegible]

لا زال مؤيداً بتأييدات السبحاني أنا الفقير الذي لساني بشكره ناطق وجناني بإخلاص [illegible]

الضعيف النحيف أحمد بن أبو الفتح الشريف الحائري الاصفهاني في دار الدولة كرمانشاهان

حفت بالأمن والأمان في الليلة الثامنة والعشرين من السبع الثاني من الشهر

الرابع من السنة السادسة من العشر الثالثة من المائة الثالثة

من الألف الثاني من الهجرة المقدسة النبوية عليه

وآله آلاف الثناء والتحية والسلام